

INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

formare pentru slujire



JURNAL TEOLOGIC

Volum 10, 2011



EDITURA UNIVERSITARĂ

Colectivul de redacție / Editorial Board

Directori: Conf. Dr. Daniel MARIȘ, Prof. dr. Otniel Ioan BUNACIU,
Prof. Dr. Vasile TALPOȘ

Redactori: Conf. dr. Sorin SABOU, Lector dr. Corneliu BOINGEANU

Consiliu editorial: Conf. dr. Octavian BABAN, Lector dr. Samuel
BÂLC, Lector dr. Daniel GHERMAN, Lector dr. Sorin BĂDRĂGAN

Consiliul consultativ / Advisory Board

Dr. Radu GHEORGHIȚĂ, Associate Professor of Biblical Studies
(Midwestern Baptist Theological Seminary, USA)

Dr. Tiberius RATA, Professor of Old Testament Studies (Grace College
and Seminary, USA)

Dr. Adonis VIDU, Associate Professor of Theology (Gordon Conwell
Theological Seminary, USA)

Adresa redacției

Str. Berzei, nr. 29, București, sect.1, 010251, România, tel.
021-3159108, jurnalteologic@gmail.com

Editura Universitară

Bd. Nicolae Bălcescu nr. 27-33, Sector 1, București, 010045, Tel.
021-315.32.47, www.editurauniversitară.ro

Jurnal teologic / coord.: Sorin Sabou - București: Editura
Universitară, 2011

ISSN 1 844 - 7252

1. Sabou, Sorin (coord.)
2. Mariș, Daniel (coord.)

Cuprins

Daniel MARIȘ, Critica textuală în studiile Vechiului Testament	4
Otniel BUNACIU, Church and State in an Eastern Orthodox Context	14
Sorin SABOU, Comuniune, divinitate, și revelație - exegeză teologică la Prologul Evangheliei după Ioan	24
Ben-Oni ARDELEAN, Individul în context: între comunitarism sau comunitate de identitate	31
Samuie! BÂLC, Doctrina despre Sfânta Treime - Fundament al dialogului interconfesional	39
Daniel GHERMAN, Iosif, Daniel și apostolul Pavel - avangardiști ai etapelor speciale din istoria lui Israel	48
Teodor-Ioan COLDA, Coordonate literare în vederea înțelegerii politicului în Evanghelia după Ioan. Teme specifice și vocabular specific ioanin cu conotații politice	70
Jim DAHL, Early Anabaptism: A Look from a Theological Perspective	93
Octavian BABAN, Semnificația citatelor din Psalmi în viața lui Isus, în Noul Testament	159
Recenzie carte / Book Review	183

Critica textuală în studiile Vechiului Testament

Textual Criticism in the Old Testament Studies

Conf. Dr. Daniel MARIȘ

Institutul Teologic Baptist din București

Abstract

The textual criticism has its own merits in producing good tools for research such as grammars, lexicons, original editions of the Biblical texts, critical commentaries. In the same time there are some weaknesses. The critical method is not able to explain the biblical affirmations of revelation, its unique events in history. The intellectual dualism is often the result of the critical method when it is practiced by believing scholars, because the affirmations of faith can not be explained by historical criticism. That is way, there is the tendency of biblical criticism to hinder the reader of the Bible in seeing it as God's revelation for his people.

Keywords: textual criticism, biblical criticism, literary criticism, historical criticism, form criticism

Deseori în abordarea acestui subiect s-a tradus impropriu în limba română expresia *biblical criticism* cu *criticism biblic*. Se știe că sensul cuvântului *criticism* este strâns legat de denumirea dată de Kant și adepții săi propriei lor doctrine filozofice, care considera că orice filozofie și orice cunoaștere trebuie precedate de o *critică* a capacității de

cunoaștere însăși. Dar există și un sens popular al cuvântului *criticism* prin care se descrie tendința de a critica cu orice preț, fără discernământ, de a exagera laturile negative ale lucrului criticat.

Definiția criticii textuale

Potrivit dicționarului explicativ al limbii române, *critica* este acțiunea prin care se apreciază calitățile și defectele (unor oameni, stări, fapte, opere etc.).¹ Există două sensuri importante ale cuvântului *critică*. Primul se referă la dezvăluirea lipsurilor, greșelilor, defectelor unor persoane, ale unei opere, ale unor stări de lucruri (arătând și indicând mijloacele de îndreptare). Al doilea se referă la a aprecia valoarea etică, artistică etc. a unei opere. Walter C. Kaiser, Jr. remarcă aceleași două definiții de bază ale cuvântului *critică*, așa cum apar ele în *Oxford English Dictionary*, și care ne ajută în definirea *criticii biblice*. Prima definiție scoate în evidență acțiunea de a aprecia, de a judeca meritele și calitățile cuiva; dezvăluind în special ceea ce este negativ. A doua definiție prezintă *critica* drept arta prin care se evaluează calitățile și caracterul unei lucrări literare sau artistice; funcția sau lucrarea unui critic de artă.

Scurt istoric al criticii textuale

Walter C. Kaiser Jr., afirma că Johann Salomo Semler (1725-91) este considerat părintele acestei tehnici specializate în a trata Scriptura ca pe un obiect al criticii și al cercetării istorice.² Așa cum arată Kaiser, pentru mulți exegeți moderni,

¹ *Dicționarul explicativ al limbii române*, pp. 210-211

² Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Rediscovering the Old Testament* (Zondervan publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1991), p. 59

problema cheie cu privire la necesitatea *criticii istorice* este încapsulată în declarația lui Semler despre Scriptura. Semler afirma printre altele că ‘rădăcina răului în teologie este folosirea interschimbabilă a termenilor *Scriptură* și *Cuvântul lui Dumnezeu*.’³ Aceasta, în opinia lui Kaiser, a dus la o tensiune în ultimii două sute de ani între fapte istorice și interpretare, între acțiunea divină și cea umană, între ceea ce textul a însemnat în trecut și însemnătatea lui actuală.

Din păcate din această cauză aceste tensiuni s-au păstrat până în prezent. Există suficiente indicii care să arate că o bună parte din critica biblică contemporană se încadrează mai degrabă în prima definiție dată criticii. James Orr, cel care a atacat ipoteza surselor documentare formulată de Wellhausen, avertizează cu privire la pericolul folosirii distructive a acestui gen de critică care poate duce la situații în care științele exacte nu au nici un răspuns și în care, adesea, singura normă de evaluare este imaginația proprie a criticului.⁴ De aceea el propune o “critică superioară”, care ține de fapt de domeniul introducerii biblice generale și care cercetează datele legate de: autor, data scrierii, cadrul istorico geografic al scrierii, surse, scopul scrierii, destinatari etc.

Atunci când ne referim la *critica textuală biblică* trebuie să subliniem că scopul final în studierea Scripturii este acela de a determina ceea ce spune un text. Din acest punct de vedere critica textuală slujește exegeza în sensul în care îl ajută pe exeget în înțelegerea și mai clară a textului biblic. La

³ Johann S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, Texte zur Kirchen- und Theologieschichte*, 5 (Gutersloh, 1967) , pp. 43- 58.

⁴ James Orr, “Criticism of the Bible,” *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. James Orr, 5 vol. (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 2: 748-53

începutul istoriei *criticii textuale* scopul acesteia era să descopere așezarea originală a cuvintelor din text așa cum a fost făcută de autorul inspirat al textului. Ulterior critica textuală a inclus în scopul ei și descoperirea formei finale a textului, sau descoperirea celui mai vechi text atestat, sau descoperirea unui text acceptat de o anumită grupare religioasă.

Elis Brotzman atrage atenția asupra faptului că există două tendințe cu privire la critica textuală a Vechiului Testament. Prima susține că textul ebraic al Vechiului Testament a fost transmis cu atata acuratețe încât nu este nevoie de o critică a textului. A doua tendință susține că, de fapt textul ebraic al Vechiului Testament este atât de incert încât este imposibil pentru critici să reconstituie forma originală a Scripturii Ebraice. Brotzman propune ca prim pas în abordarea acestui subiect *recunoașterea diferenței dintre cele două testamente* în ce privește transmiterea textelor sacre. În timp ce textul Noului Testament este atestat de un număr foarte mare de manuscrise grecești, unele dintre ele foarte vechi, care reflectă un număr mare de variante de citire, textul Vechiul Testament este susținut de mult mai puține manuscrise evreiești dar care, în general sunt mai precise. În consecință, se poate afirma că cercetătorii Vechiului Testament au de-a face cu mai puține variante ale textului biblic decât cercetătorii Noului Testament. După cum subliniază și Brotzman, această descriere a caracterului general al criticii textuale biblice are o bază istorică: “Este unanim acceptată părerea că textul Vechiului Testament a fost copiat cu mai

multă acuratețe decât textul Noului Testament.”⁵ Aceasta însă nu înseamnă că un text copiat cu atenție este un text perfect. Este cunoscut faptul că cele mai vechi texte ale Vechiului Testament au fost scrise într-o formă exclusiv consonantică. Scrierea vocalică a fost realizată destul de târziu (între anii 600-1000 d.H.). Așadar critica textuală a Vechiului Testament este diferită de cea a Noului Testament sau de cea a autorilor clasici greco-romani.

Dacă în critica textuală a Noului Testament accentul cade pe studierea mai multor variante ale textelor, critica textuală a Vechiului Testament are de-a face în principiu cu dificultățile textuale. James Barr explică foarte bine la ce se referă aceste dificultăți textuale:

Cititorul găsește o ‘dificultate’ în textul pe care îl citește. El simte că ceva nu are sens în acea formulare. Folosirea cuvintelor și uneori chiar gramatica nu se încadrează în normele uzuale. Sau probabil că textul contrazice ceea ce se spune într-un alt loc, în aceeași lucrare literară... Acestea sunt exemple simple de ceea ce poate fi o ‘dificultate’⁶

Așadar, care sunt activitățile care le implică critica textuală a Vechiului Testament? Ce trebuie să facă un exeget al textului biblic atunci când dorește să analizeze textul din punctul de vedere al criticii textuale? Brotzman identifică elementele esențiale pentru critica textuală a Vechiului Testament.

⁵ Elis R. Brotzman, *Old Testament Textual Criticism* (Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1996), p.18.

⁶ James Barr, *Comparative Philology and Text of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1968) p. 5.

Elemente ale criticii textuale a Vechiului Testament

Printre cele mai importante elemente ale criticii textuale a Vechiului Testament se numără:

1. Cunoașterea elementelor de bază ale istoriei transiterii textului Vechiului Testament și *colectarea evidențelor* externe și interne. Aceasta include atât textul ebraic cât și versiunile antice ale Vechiului Testament. O înțelegere a modului în care scribii au copiat textele Vechiului Testament și modul în care traducătorii au redat textul, îl vor ajuta pe critic să analizeze variantele existente. Acesta este pasul în care exegetul adună informații despre acele dificultăți percepute din text. Toate variantele cunoscute pentru pasajul în cauză vor fi asamblate. Apoi, compararea tuturor variantelor de traducere vor permite exegetului o evaluare preliminară în urma căreia acesta va ști dacă aceste variante ridică probleme pentru exegeză.
2. Exegetul trebuie să *grupeze* și să *evalueze* textele alternative pe baza evidențelor externe și interne. Fiecare din aceste texte alternative a fost considerat textul standard pentru o anumită comunitate religioasă din trecut.
3. *Determinarea celui mai corect text* trebuie să se bazeze pe cât posibil pe principiile care sunt consecvente cu practicile folosite de scribii antici.
4. *Amendarea textului*. Atunci când nu există nici un indiciu care să determine cel mai bun text exegetul va trebui să facă un amendament de

conjunctură. McCarter recomandă că atunci când exegetul face acest lucru el trebuie să răspundă la două întrebări importante: Ajută acest amendament la explicarea textelor? Este potrivit acest amendament cu contextul? Dacă la aceste două întrebări răspunsul este negativ McCarter sugerează că problema textuală ar trebui declarată nerezolvată.⁷

Alte forme de critică a Vechiului Testament

Critica istorică se preocupă de contextul istoric al textelor biblice incluzînd și stabilirea numelor, datei scrierii și a evenimentelor menționate în pasaj. Scopul acesteia este înțelegerea cât mai corectă a factorilor istorici relevanți. Astfel istoricul merge dincolo de limitele pasajului în stabilirea factorilor istorici și a direcțiilor, mai puțin sau mai mult independent de modul în care acestea sunt relatate în Biblie. Critica istorică este același lucru cu *metoda critică istorică*. Această metodă pornește de la presupunerea că un studiu istoric al Bibliei ar trebui să trateze Biblia ca pe oricare altă carte fără să mai țină cont de idei “subiective” cum ar fi: inspirația, autoritatea, cauzalitatea divină.

Critica tradiției este studiul istoriei tradițiilor orale așa cum au funcționat ele în păstrarea literaturii și în special a istoriei Israelului antic.

⁷ Kyle P. McCarter Jr., *Textual Criticism: Recovering the text of the Hebrew Bible. Guides to Biblical Scholarship* (Philadelphia: Fortress, 1986), Citat de Brotzman in *Old testament Textual Criticism*, (Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1996), p.131.

Critica genurilor literare se limitează la unități literare mai largi cum ar fi: *legea, istoria, înțelepciunea*. Adesea cercetătorii textelor biblice folosesc sinonimul **forme literare**.

Critica redactională încearcă să descopere cum au fost puse împreună diferite unități ale Vechiului Testament, în forma lor intermediară sau chiar în forma lor finală. Este un gen de critică speculativă deoarece presupune analizarea lucrării unor editori anonimi, ai unei secțiuni sau cărți în vreme ce nu se cunoaște nimic sigur despre editori sau despre munca lor.

Critica literară . Există mai multe sensuri în care termenul “critică literară” este folosit. Foarte multă vreme prin “critica literară” se înțelegea ceva mai mult decât critica sursei. Cu timpul a ajuns să fie folosită pentru a descrie, procesul de analizare și înțelegere a acelor unități literare din Scriptură. Prin critica literară se analizează tehnica, stilul și alte caracteristici literare ale textului.

Critica sursei A fost aplicată cel mai mult în Pentateuh dar și cărților istorice într-o oarecare măsură. Aceasta a încercat să discearnă documentele pe care editorul le-a folosit pentru redactare. În prezent aceasta metoda este depășită deoarece “sursele” umane ale Vechiului Testament sunt mult mai complexe și mult mai dificil de depistat decât documentele însele. Cu toate acestea, caracteristicile generale ale ipotezei documentare a lui Graf și Wellhausen sunt în general acceptate de cei mai mulți teologi liberali ai Vechiului Testament. Ipoteza surselor documentare a stabilit patru surse

principale pentru Pentateuh (J, E, D, P) și a sugerat o dată aproximativă pentru fiecare.

Critica formei urmărește în mod special separarea și analiza specifică a tipurilor literare conținute în textul biblic. În urma acestei analize exegetul poate discerne ceva despre modul în care a fost compus pasajul, temele importante, ideea centrală și chiar împrejurarea specifică în care a fost scris.

Concluzii

Cu toate că o bună parte a cercetărilor Vechiului Testament optează în prezent pentru metode mai noi și mai holistice de abordare a textului biblic, putem credita parțial critica textuală cu câteva realizări ca de exemplu: producerea unei resurse bogate de unelte de cercetare cum ar fi gramatici, lexicoane, concordanțe, ediții originale ale textelor biblice, comentarii critice ; o înțelegere mai clară a gramaticii limbii originale a Scripturii și a istoriei ei; o mai mare apreciere a ethosului, limbajului, geografiei și istoriei Orientului Mijlociu ca și context al interpretării textului biblic ; oferă o metodă de evaluare a caracterului istoric al Bibliei.

În mod cert mai există și alte aspecte pozitive care ar putea fi adăugate celor de mai sus. Dar este important să identificăm și câteva obiecții care pot fi aduse criticii textuale. Printre acestea se numără: incapacitatea metodei critice de a explica afirmațiile biblice ale revelației divine și evenimentele ei unice în istorie ; dualismul intelectual la care poate conduce critica biblică atunci când ea este folosită de istorici credincioși, pentru că afirmațiile de credință nu pot fi explicate de critica istorică ; dezacordul pe care critica biblică îl exprimă față de necesitatea aprecierii conținutului unui text

pentru veridicitatea lui ; tendința criticii biblice de a se auto prezenta ca singura modalitate corectă de citire a Bibliei.

Prin obiecțiile față de afirmațiile de credință ale unui text, critica biblică îl îndepărtează pe cititor de text și împiedică modul de citire al Bibliei ca pe o revelație pentru Biserică.

Church and State in an Eastern Orthodox Context

Prof. Dr. Otniel BUNACIU

Facultatea de Teologie Baptistă, Universitatea din București

Abstract

As Romanian Baptists continue to seek and find inspiration for their context by looking to their western brethren they should remain mindful that part of their identity is shaped by the Byzantine past and current Orthodox culture of their country. The Gospel has the power to go beyond culture and is capable of reshaping it. Therefore, this should not be seen as a disadvantage or a discouragement, but as an opportunity for Baptists in Romania to engage creatively and contribute to both worlds from their own walk with God as Baptist believers and disciples of Jesus Christ.

Keywords: Baptist, Orthodox, symphony, Church, State

Recently I was sitting in an open-air hotel rooftop restaurant in Istanbul, sipping strong Turkish coffee and enjoying the subtle taste of a rose-flavored Turkish delight. I looked out at the spectacular views of the Bosphorus Sea on one side and the Hagia Sophia and the Blue Mosque on the other side of our hotel. For a few moments, I was overwhelmed by the views and I began to reflect on the historical and theological tributaries that have flowed through this great city in the last two thousand years.

This great city was once the capital of all Christendom after the emperor Constantine who established Christianity as the official religion of the Roman Empire. He called the city he founded the “second Rome”. Then, when Rome fell to the barbarian invaders, Constantinople grew in power, influence and grandeur.

One problem with reading history back from the comfort of a rooftop café is the danger of finding what one already assumes, what one involuntarily hopes for or, even more dangerously, what one wants to find. We are limited by our own understandings of history, our own prejudices, and the conclusions we have already made. But this is Byzantium and having been raised in a country with a similar culture, I read history that way normally, rarely disappointed by unexpected findings.

However, I also know from personal experiences in this culture that, for a Baptist believer, looking backward at history too often becomes a basis for exclusion, rejection or even persecution. Baptists in Romania were persecuted by another Christian denomination (the Romanian Orthodox Church) before the Communists took to persecuting them. For years the Orthodox Church persecuted Baptists especially for the very fact that they “did not belong.” That is, it was assumed that Baptists were not attached to the roots of being Romanian. Ironically, the Patriarchate of Romania was established in 1925, several years after the Baptist Union of Romania was. Go figure.

It is here, however, in Byzantium that the idea of a “symphony” between Church and State was born and embodied in politics, society and culture. This complex relationship is not the same as the “two swords” idea

developed in the West where Church and State were at times in competition for which institution should rule the world. It was assumed that the Church was supposed to lead the spiritual realm and the Emperor the temporal one. In Byzantium, the two powers were supposed to “sing together” from the same music sheet. This arrangement seemed to work well as long as the two singers sang in harmony.

After its tragic fall to the expanding Turkish ambitions, the demise of what was called “the empire of the romans” took its course. The envious Western powers diverted some of the crusades to try and control Constantinople. These Western powers had played a role in weakening the Byzantines with the hope that they might be able to take it under their control. Although, after the fall of the second Rome, all was lost for Christendom in that part of the world, the Empire had created such a successful social and political paradigm that even the infidel conquerors decided to try and maintain parts of it.

For a number of years, Christian and Jewish professionals, administrators, and businessmen were retained by the Sultan and encouraged to maintain the old imperial ways under the new rulers. The growing Turkish Empire had adopted many of the practices of the Byzantines which subsequently became part of their culture. Nicolae Iorga, a Romanian historian, proposed in an essay before the middle of the 20th century, that the idea of Byzantium as a world with a specific social, political, cultural and artistic aspiration was perpetuated even after its fall (*Bizant, după Bizanț - Byzantium after Byzantium*). This effort took place in the lands influenced by the Byzantine Empire of which Romania was one. The name itself points to that aspiration.

One might ask what this has to do with Eastern Europe today and especially with a Baptist understanding of the relationship between church and state in countries where Orthodoxy is the dominant Christian religion (and more specifically with Romania). If Iorga was right, in some measure it would be fair to say that in trying to understand the relationship between church and state one should look back also at the Byzantine heritage which was not entirely erased but taken on and included in new ways of cultural, social and political existence.

Baptists in Romania live in a country which is shaped by its Orthodox roots and by the social and political expectations these generate. For example, although the association of nation and church (philetism) is officially condemned in Orthodox theology, in fact, in Romania, someone who is not Orthodox does not meet an established cultural and social expectation. Such a person finds himself or herself on the fringe of a society unwilling to accept such non-Romanian or “foreign” values. Being Orthodox is still largely thought of as being equivalent to being Romanian. However, by being Orthodox it is not necessarily understood that one lives a committed Christian life, but rather that one belongs to a Church in which he or she was baptized as an infant.

This entrenched expectation that one must be an Orthodox to be a Romanian has caused difficulties for Baptists. Baptists were persecuted long before Communism because they were seen as foreign implants in a society where the national identity was closely linked to the Orthodox Church. Today’s Romania is a relatively new country, transformed by the overthrow of the dictator Ceausescu and the fall of the Soviet Union. Yet one region of Romania,

Transylvania, was different in many ways as it had a history of a multicultural and multi-denominational existence even during the time of Communism and the dominance of the Romanian Orthodox Church.

One of the first laws (*The Patent of Toleration known as the Edict of Torda* issued in 1568) was followed whereby some religious tolerance was granted, although the law was not complete and it did not seem to change things that much. Unfortunately, even in Transylvania, this generous approach to multi-denominationalism tended to exist in practice along ethnic lines. For example, the Orthodox Romanians, Jews and Muslims were only tolerated. The other denominations received some guaranteed rights, but Lutherans tended to be German while the Catholic, Reformed and Unitarians were Hungarian.

One of the questions for Baptist identity in this part of the world today is whether the idea of a separation of church and state can be lived out in a culture where church-state separation does not exist in the same way as in the Western countries. How can Baptists be counter-cultural in Romania today?

Because of our long association with Baptists in the West and especially with the Southern Baptists in the United States, the Romanian Baptists tend to look for models and inspiration there. In the United States, church and state separation seems to be accepted, at least in theory and law. But in Romania, the law recognizes only the *autonomy* and *freedom* of the churches.

In practice, from a Romanian or Eastern perspective, there seem to be many examples where the separation of church and state in the United States appears to be worked out in what

looks like very partisan ways. For example, some church groups in the United States appear to associate themselves with certain issues that become political triggers, and sometimes lead churches to a direct party-based political involvement.

I vividly remember my surprise when I first visited a Baptist church in the United States and saw the national flag displayed at the front of the church. For one having been raised in a Communist country, it would have been unimaginable for a church in Romania to display a national flag which included the symbols of Communism.

I remember wondering how does one understand the claim that *“our citizenship is in heaven”* from the perspective of such a close association of Baptists or Christians with a national identity. This practice is only to the advantage of the majority but against the position of any minority. Since in our country Baptists are a minority, such an association always worked against Baptists who were seen as aliens or as foreign implants in our culture.

I also often wondered how the separation of church and state is to be understood when some churches are positioning themselves so close to the political playing field. My concern is that Baptists are in danger of losing their options for prophetic political involvement which is perhaps closer to what the Scriptures demand of believers.

In recent years, after the fall of Communism, the issue of the separation of church and state has become of greater interest in Romania largely because the new laws offer not only religious freedom, but also the possibility for churches to receive funding for their projects and activities from the national budget. The Romanian Baptist Union stated in their

bylaws that they will not accept money for salaries for the people they employed in churches, a decision which was made only by the Baptists and the Seventh Day Adventists. All the other recognized denominations decided to accept money from the government for the salaries of pastors and other employees.

The most recent discussion in the Baptist Union of Romania was centered around the issue of whether we Baptists should receive government assistance only for social and educational programs (something that was accepted from the beginning by almost everybody), or whether we should also accept funding for building projects. Those who wanted to accept the funds argued that since this was an allocation from the national budget to which Baptist believers contribute as tax payers, this is in fact a *right* and not a benefit. Those who did not want to accept the funds argued that the government will exert more financial control when the money is accepted. In short, if you take the money you are subject to governmental control or interference.

That argument was countered when the first group said that through more than 50 years of Communism the government did not offer *any* financial support to the churches and yet it *totally* controlled the churches anyway, even their finances! After a vote in the Baptist Union Council the first opinion won; that those churches willing to accept government money for building projects may do so.

But an uneasiness remains between people supporting the two views. The ruling was in effect to leave it to the local churches to decide whether or not they want to accept government funds when available. The remaining uneasiness also points to the difficulty that Romanian Baptists seem to

have in deciding what the autonomy of the local church should look like.

As any other Baptist believers, the Romanian Baptists are trying to live out their witness in relationship to a changing world. Coming out of many years of imposed isolation during the Communist regime, they now face the dilemma of how to live in times of freedom. A fresh understanding of engaging the world based on the teaching of the Scriptures calls us to be witnesses by being both a light of hope for the darkness and taste-giving salt at the same time.

After leaving my Turkish rooftop café, I am continuing this reflection in Herrnhut, Germany. The rolling hills surrounding the village and the extensive agricultural fields that create the horizon of the small “Brudern Gemeinde” are peaceful and tranquil, a natural setting for a community of faith not interested in ruling the world, but in living Christ’s command to become His followers. Hundreds of years ago, a group of persecuted Bohemian Brethren found refuge on the lands of Count Nikolaus von Zinzendorf after Jan Hus was executed. They fled a world which was persecuting them for their faith and decided to create their own community. The Herrnhuters were one of the several similar movements which flourished in Western Europe at the time of the Reformation. Anabaptists were later also counted among such radical groups. They proposed a different model of church and state relationship – total separation -- which was such a challenge for that world that the resulting persecution unleashed against them was fierce and devastating.

Baptists seem to have adopted a more moderate approach by proposing not isolation from the world, but engagement based on freedom of expression. This is

expressed as a desire for religious freedom. Baptists want freedom from persecution but also freedom to preach the Gospel and to contribute with their witness to the life of the communities where they belong. As our world is changing, new challenges emerge beyond that of Baptists living in an Orthodox country. Emigration led to a multi-culturalism which was not previously experienced, especially in the growing urban hubs. This in turn has led to the challenge of having different cultures and religions living alongside each other. Today, we have Muslims, Mormons, and others of greatly diverse beliefs, while even within the Christian denominations we have increased diversity with Seventh Day Adventists as well as ethnically-based churches. The first Chinese Baptist Church was opened in Bucharest several years ago, for instance.

The apparent threat that this brings to the exclusive claims of the Gospel can be considered as a danger or it can be turned into an opportunity to witness cross-culturally even from our own local context. The creativity and commitment that such an effort demands are the price which those who want to be part of shaping this new world need to be willing to pay.

The story of Romeo and Juliet may symbolically express the dilemma of living as a Baptist in an Orthodox Country. Romeo could have been a Byzantine. His name Romaioi betrays that. He wanted to bridge the gap and the differences between his world and that of his Juliet in order to create a common future with the western girl that he loved. Their effort ended up in tragedy in spite of their desire and commitment.

As Romanian Baptists continue to seek and find inspiration for their context by looking to their western brethren they should remain mindful that part of their identity is shaped by the Byzantine past and current Orthodox culture of their country. The Gospel has the power to go beyond culture and is capable of reshaping it. Therefore, this should not be seen as a disadvantage or a discouragement, but as an opportunity for Baptists in Romania to engage creatively and contribute to both worlds from their own walk with God as Baptist believers and disciples of Jesus Christ.

**Comuniune, divinitate și revelație - exegeză
teologică la Prologul Evangheliei după Ioan**

**Communion, Divinity and Revelation -
Theological Exegesis on the Prologue of John's
Gospel**

Conf. Dr. Sorin SABOU
Institutul Teologic Baptist din București
Grace College & Seminary, USA
Liberty University, USA

Abstract

The Prologue of Gospel of John is a dense theological text. The main figure of Logos is God's agent in his creation for bringing it in communion with him. The Logos is fully capable for this mission. His existence, his communion with God, his divinity, his instrumentality in bringing everything in existence are his assets with which he comes to dwell among his people. He is unique. The theological argument starts underlying the depth of Logos communion with God and ends as he, the only God close to the Father's heart, is making him fully known. True revelation is based on close communion.

Keywords: Prologue of the Gospel of John, Logos, communion, divinity, revelation

Începutul a tot ce există este prezentat din punctul de vedere al Logosului. El este personajul principal în toate. Portretul lui este construit subliniindu-se existența, comuniunea și natura sa.

Când au fost făcute toate lucrurile Logosul deja era acolo. „Începutul“ este doar pentru ceea ce a fost făcut, nu și pentru Logos; în ce-l privește pe el avem existență fără început. Modul de a-l numi de Logos este cu înțeles multiplu, ideile principale fiind cele ale revelației și puterii creatoare: îl face cunoscut pe Dumnezeu și este mijlocitorul a tot ce s-a făcut. Existența sa la momentul începutului îi dă statut de autoritate asupra a ce s-a făcut. El nu este doar un martor al începutului, ci este mijlocul prin care începutul a putut avea loc. Deosebirea față de relatarea din Geneza este că acolo începutul este descris din punctul de vedere al lui Dumnezeu care creează cerurile și pământul, pe când aici, deși tot Dumnezeu Tatăl este cel care le face pe toate, se subliniază mijlocirea Logosului. Avem aceleași evenimente, dar descrise cu accente diferite.

Această comuniune cu Dumnezeu este arătată în continuare. Comuniunea cu Dumnezeu este menționată atât pentru a se arăta caracterul personal al Logosului, cât și pentru a se arăta posibilitatea revelației depline; doar cineva din apropierea lui Dumnezeu Tatăl îl va putea face cunoscut pe deplin. De asemenea se poate avea în vedere și elementul statutului: cineva din comuniune cu Dumnezeu Tatăl a venit în lume.

Perspectivile existenței și comuniunii sunt completate cu cea a naturii Logosului. Modalitatea de descriere a Logosului este la potențial maxim având în vedere axioma

monoteismului. *Theos* (Dumnezeu) nearticulat este modul în care Logosul este distins de Tatăl arătându-se în același timp și calitatea sa de Dumnezeu. El nu este „un dumnezeu“, sau „divin“, ci el se împărtășește din plin și distinct în Dumnezeire putând fi descris ca Dumnezeu.

Aceste trei perspective esențiale sunt redată ca zidind una peste cealaltă. Termenul de la finalul fiecărei afirmații va fi termenul de început al următoarei: Logos - Logos, Dumnezeu - Dumnezeu. Această observație identifică limpede climaxul spre care s-a mers: Logosul ca Dumnezeu.

Acest Logos, și nu altul, este cel care era la început cu Dumnezeu. Stabilirea identității sale în acești termeni este esențială pentru argumentul ulterior al întregii Evanghelii.

Mijlocirea în privința facerii a tot ce există este ideea dezvoltată mai departe. Toate s-au făcut prin el, și din ceea ce s-a făcut nimic nu s-a făcut fără el. Totul prin Logos, și nimic fără Logos; aceasta este afirmația categorică de la acest punct.

Legătura dintre realitățile arătate în 1:1 și caracterul său de mijlocitor al tuturor lucrurilor este făcută prin conceptul principal pentru care este scrisă întreaga Evanghelie: viața. Pentru că el este cine este și pentru că prin el s-au făcut toate lucrurile, el are în el viața. De acest adevăr se leagă tema revelației în continuare. Viața din el era lumina oamenilor. Omenirea care se află în întuneric, în marea ei majoritate, nu au priceput lumina vieții care este în el. La acest punct deja se anunță dimensiunea tragică ce va fi regăsită și ulterior în Evanghelie pentru că deși Logosul întrupat a venit în lume, lumea nu l-a cunoscut, iar ai săi nu l-au primit.

În relatarea coborârii Luminii în lumea oamenilor avem menționat și un martor: Ioan Botezătorul. Rolul lui narativ este asemănător magilor și păstorilor din celelalte Evanghelii. El este trimis de Dumnezeu să depună mărturie despre Lumină.

Profilul narativ al Luminii poate fi schițat prin prisma a trei observații: a) venirea Luminii în lume este parte din tema judecății (3:19); pentru că oamenii iubesc întunericul nu vin la lumină, ei nu vor să li se vadă faptele și de aceea urăsc lumina, b) mărturisirea Luminii este parte din viața de ucenicie (cel care mă urmează va avea lumina vieții, 8:12), și c) cât timp aveți lumina, credeți în lumină ca să fiți fii ai luminii (12:35). Astfel, mărturisirea Luminii implică intrarea într-un conflict (tu mărturisești Lumina între oamenii care o urăsc), ea este parte din ucenicie și treptat devii ceea ce mărturisești, devii un fiu al luminii.

La venirea sa în lume Logosul este văzut ca lumina cea adevărată. Datorită acestui lucru au loc delimitări. Pentru că oamenii iubesc mai mult întunericul decât lumina nu vin la lumină ca să nu li se arate faptele care sunt rele, dar vor fi unii care îl vor accepta așa cum a fost el prezentat până acum în Prolog: existând dintotdeauna, în comuniune cu Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu, Lumină. În fapt aceasta se va concretiza pe două planuri în viețile oamenilor: unul juridic, al înfierii, și celălalt moral, al regenerării.

Venirea Luminii este o venire la ai săi; aceasta însemnând, fie o venire în creația a cărui mijlocitor este, fie o venire la poporul său Israel. Pentru că a venit ca Lumină el

este respins. Iubirea întunericului duce la ura față de lumină. În acest fel, cei care-l resping, resping lumina vieții. Astfel, oamenii aceștia nu știu unde merg și adesea se împiedică pe drumul lor. Deși Lumina luminează pe orice om nu toți primesc/acceptă Lumina.

Dar sunt și oameni care o acceptă. Această primire a Luminii aduce modificări de statut și de caracter. Aceste modificări sunt descrise după tiparul nașterii din fecioară a lui Isus Cristos care apare în celelalte Evanghelii. Ei nu sunt născuți din părinți umani, ci din Dumnezeu. Nașterea din Dumnezeu este un rezultat al lucrării Duhului. Această lucrare ne este descrisă succint în cap. 3 și în cap. 16. Nașterea de sus/din nou/din Duh vine ca urmare a lucrării de procuror a Duhului prin care acesta dovedește lumea vinovată în privința păcatelor ei, în privința dreptății (relație cu Dumnezeu ruptă și viață stricată), și în privința judecării (atât cea prezentă datorită respingerii Luminii, cât și cea viitoare). Cei ce primesc Lumina primesc dreptul/autoritatea de a fi copiii ai lui Dumnezeu (înfierare în familia sa), și experimentează schimbarea vieții.

În acest fel argumentul Prologului se focalizează arătându-ne ținta urmărită: întemeierea unei relații trainice între Dumnezeu și oameni.

Intrarea Logosului între oameni este descrisă în termenii unei schimbări de stare majoră: asumarea trupului/cărnii. Existența în trup este noul mod de a fi al Logosului. Această schimbare de condiție este extraordinară. Viața în trup este descrisă ca o ridicare/întindere/așezare a unui cort în vecinătate. Avem o

descriere similară în 2 Cor. 5 despre starea noastră, dar la momentul morții („când se desface casa cortului nostru pământesc“). Această vedere a situației face trimitere într-o varietate de direcții. Pe de o parte se are în vedere caracterul de călător nomad care își așează cortul din loc în loc, iar pe de altă parte este un ecou al așezării Cortului întâlnirii după ieșirea din Egipt. În acel loc au putut vedea israeliții slava lui Dumnezeu coborându-se. Astfel, 1.14 este un text cu nuanță polemică întrucât arată o schimbare de tabernacol: cortul în care vedem slava divină este Cuvântul întrupat. El este unic. Termenul *monogenes* subliniază acest fapt; din partea Tatălui el este singur de acest fel. Același lucru se va arăta în 3.16: „... a dat pe singurul său Fiu“.

Locuirea lui printre noi a fost plină de har și de adevăr. Tematica harului nu este dezvoltată dincolo de Prologul Evangheliei. De aceea, dincolo de aspectul abundenței harului și al contrastului cu Legea dată prin Moise nu putem avansa prea mult în înțelegerea elementelor specifice ale acestuia în această Evanghelie. În schimb tema adevărului este o temă dezvoltată pe larg și care rămâne cu un orizont deschis în urma întrebării retorice pusă de Pilat în 18.38: „Ce este adevărul?“ Martorii oculari au văzut despre adevăr în viața Cuvântului întrupat următoarea învățătură: omul care trăiește după adevăr va veni la lumină, adevărații închinători sunt doar aceia care se închină Tatălui în Duh și în adevăr, adevărul odată cunoscut aduce eliberare, Fiul lui Dumnezeu este adevărul, lucrarea lui o continuă Duhul adevărului, iar sfințenia ucenicilor este posibilă prin adevăr. Venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu a fost pentru a depune mărturie cu privire la adevăr.

Prologul ajunge la final dezvoltându-se o temă enunțată la început: cea a comuniunii. Datorită unei comuniuni unice Fiul poate să-l facă de cunoscut pe Tatăl. Acest fapt este prezentat prin contrast cu revelația primită de Moise: Legea. Prin cel care este la sânul Tatălui ne-au venit harul și adevărul. Descrierea Logosului întrupat este prezentată diferit de manuscrisele existente. Cel mai probabil citarea bună este cea potrivit căruia Logosul este prezentat ca fiind „Singurul Dumnezeu“. Astfel, sunt împletite din nou, ca la începutul Prologului, temele comuniunii și divinității pe baza cărora se subliniază calitatea revelației.

Bibliografie

- Barclay, William. “Great Themes of the New Testament—John 1,1–14.” *ExpTim* 70 (1958) 78–82; (1959) 114–17.
- Barrett, Charles Kingsley, “The Prologue of St. John’s Gospel.” In his *New Testament Essays*. London: S. P. C. K., 1972, 27–48.
- Cranfield, C. E. B.. “John 1:14: ‘became.’” *ExpTim* 93 (1982): 215.
- Culpepper, R. Alan. “The Pivot of John’s Prologue.” *NTS* 27 (1980) 1–31.
- Deeks, David. “The Prologue of St. John’s Gospel.” *BTB* 6 (1976) 62–78.
- Dodd, Charles Harold. “The Prologue to the Fourth Gospel and Christian Worship.” In *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross. London: A. R. Mowbray, 1957, 9–22.
- Garvie, Alfred E.. “The Prologue to the Fourth Gospel and the Evangelist’s Theological Reflexions.” *Expositor*, 8th ser., 10 (1915) 163–72.

Individul în context: între comunitarism sau comunitate de identitate

The Individual Person in Context: Between Communitarianism and Community of Identity

Lector Dr. Ben-Oni ARDELEAN
Institutul Teologic Baptist din București

Abstract

There have been vivid debates over the perspective of the human development, being either all by individual alone, or a development in community, but the real issue is the type of community. Is that one bordered by a certain region-type, or identity-type community? How are each of them functioning over the individual development? How much influence could have, or is accepted by the individual in his/her development? Those type of questions are addressed from different socio-human disciplines, but there is a real preoccupation of theologians in order to find out what really shape the human being and form the believer's identity. Knowing the context of the individual formation will elucidate much of person's behaviour, personality, believes etc, but also the person's influence over the community where he/she is activating.

Keywords: context, comunitarism, identity, community, formation.

Credința, ca și convingere adâncă, informează intelectul și orientează comportamentul, având astfel un efect indirect asupra societății și relațiilor cu semenii. Esențial pentru identitatea spirituală a individului este formarea acestuia în contextul societății și dezvoltarea sa spirituală ulterioară. Această identitate spirituală trebuie supusă dezbaterii dintre viziunea comunitaristă și cea individualistă. Biserica este înțeleasă ca având un sens specific comunal (părtășia credincioșilor), dar are și o expresie locală sau instituțională. Interacțiunea individului cu comunitatea, schimbările survenite, dar și participarea în grupul religios, definesc identitatea spirituală individuală.

Gânditorii comunitariști¹ susțin că se comite o eroare tratând individul în mod abstract, rupt de orice realitate formatoare și integratoare, fără să se țină seamă de faptul că el este o ființă „situată”.² Aceștia consideră că individul este „în același timp și o ființă subiectivă, înzestrată cu calități personale, și o ființă obiectivă, membru al unor comunități care îl ajută să-și făurească identitatea”.³ Unele dintre comunitățile formatoare sunt date (familia, națiunea), altele sunt alese (profesia, grupul religios), iar între acestea se creează legături de interese împărtășite și experiențe trăite. Determinant pentru identitatea individului este „experiența de

¹ Precum: Aladair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd Edition, University of Notre Dame Press., Notre Dame, 1994; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; Amitai Etzioni, *The Third Way to a Good Society*, Demos, London 2000; Michael Waltzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equility*, Basic Books, New York 1993; etc.;

² Oliver Nay, *Istoria ideilor politice*, Editura Polirom, Iași 2008, p. 612;

³ *Ibidem*;

sine”, care însumează valori, bunuri, interese, obiceiuri sau sensibilități etc. Aceste valori, comune sau împărtășite, și-au pus amprenta asupra identității individului. Tocmai cunoașterea în context a individului va putea elucida o serie întreagă de reflexe din construcția sa identitară. Gândirea comunitaristă, dezvoltată ca antiindividualism vizează consolidarea vieții comunitare, a stabilității sociale, a dezvoltării legăturilor de solidaritate și întoarcerii societății spre o etică colectivă.⁴

Michael Sandel, în *Liberalism and the Limits of Justice*⁵, critica liberalismul pentru faptul că introduce o „iluzie metafizică”, reducând individul doar la rațiunea sa și golindu-l de tot ce înseamnă subiectiv. În felul acesta, „neglijează existența personală a fiecărei ființe și se bazează pe ideea unui „eu dezangajat”. Este vorba de un „eu” fără legături, fără valori și fără calități”.⁶ Acesta consideră că John Rawls are în vedere mai degrabă o „ființă juridică”, de fapt „o persoană complet lipsită de personalitate și de profunzime morală – pe scurt, o caricatură”.⁷ Amitai Etzioni, în *The Third Way to a Good Society*⁸, consideră comunitatea ca „partenerul neglijat”⁹, introducând individul într-un vid social în care operează doar interesele comerciale susținute de concurență și protejarea drepturilor egoiste. Etzioni susține că o comunitate

⁴ *Ibidem*, pp. 612,613;

⁵ Michael J.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 50-60.

⁶ Oliver Nay, *Istoria ideilor politice*, Editura Polirom, Iași 2008, p. 615;

⁷ *Ibidem*;

⁸ Amitai Etzioni, *The Third Way to a Good Society*, Demos, Londra 2000;

⁹ *Ibidem*, p. 8;

închisă de tipul *Gemeinschaft* - comunitate de aceeași sorginte (religie, istorie, cultură etc) - ar conduce la retragerea în identitate și confruntări religioase, interetnice etc., fiindcă ar fi privită ca fiind „străină” de celelalte comunități. Dimpotrivă, o comunitate de tip *Gesellschaft*, de tip societate deschisă, ar asocia interese diverse la proiecte comune și indivizi ce împărtășesc valori comune.¹⁰ Dintre toate proiectele de comunități propuse¹¹ în societatea contemporană, Etzioni consideră că, de fapt, individul în modernismul actual este plasat într-o comunitate de tip mozaic, adică, o comunitate de comunități care au valori comune. Acestea pot fi valori „agreate”, bazate pe contractualism, sau valori „împărtășite”, fundamente pentru societate¹², precontractuale, constituite în binele comun al umanității. Etzioni consideră că valorile „agreate” sunt temporare, pe când cele „împărtășite” se transmit din generație în generație, cimentând societatea, învățate în societate și transmise mai departe ca un fond de

¹⁰ Oliver Nay, *Istoria ideilor politice*, pp. 617,618;

¹¹ Comunitatea de tip „creuzet”, *melting-pot*-ul american, ce dizolvă identități diferite care intră în acest tip de societate și construiește o identitate comună; comunitatea de tip „curcubeu”, ce definește o paletă de comunități ce au fiecare autonomie ce își apără interesele; comunitatea de tip „mozaic”, formată din fragmente diferite ținute la un loc de un „ciment” comun, fiind, de fapt, un set de valori împărtășite (Vezi: Oliver Nay, *Istoria ideilor politice*, pp. 618,619);

¹² Etzioni enumeră șapte valori comune: „democrația concepută ca o idee a binelui (nu doar ca tehnică de guvernare), respectarea constituțiilor și a drepturilor care depind de ele, loialitatea față de națiune, toleranța și respectul față de toate comunitățile, limitarea identităților politice (ele se pot exprima, dar rămân doar o componentă a societății), principiul „megalogului” (un vast dialog la nivelul comunităților), principiul reconcilierii (necesar pentru a întemeia o nouă societate)”; (Cf. Oliver Nay, *Istoria ideilor politice*, p. 619);

valori necesar societății. Pe lângă faptul că un astfel de proiect pare cel puțin idealist în contextul fragmentării societății și micșorarea terenului comun al valorilor împărtășite, propunerea lui Etzioni relevă includerea individului în „comunitatea de comunități” din care provine sau se dezvoltă. Legătura spirituală stabilită cu fiecare comunitate în parte îl determină pe acesta să se poziționeze în formarea identității sale spirituale și creionarea propriei biografii spirituale. Emmanuel Levinas a introdus teza potrivit căreia identitatea este creată în mod „dialogic” cu societatea (grup religios, prieteni, cunoscuți, colegi etc.)¹³, o identitate dispusă și deschisă permanent schimbării.

Robert Bellah susține că individul nu poate fi „născut din sine”¹⁴, iar direcția modernității actuale - respectiv „să o rupi cu trecutul, să ne definim ca proprii sclavi, să alegem grupurile cu care vrem să ne identificăm”¹⁵ - o consideră intrarea într-o „lume impersonală”.¹⁶ Gerry Heard afirma că, de fapt, cele două viziuni „individualiste și a comunității sunt interdependente. Fiecare are nevoie de prezența celeilalte pentru a putea atinge cel mai înalt nivel”.¹⁷ Așadar, doar o sinteză între cele două concepții pare să descrie aspectele ce țin de spectrul formativ și identitar al individului.¹⁸ Daniel A.

¹³ Oliver Nay, *Istoria ideilor politice*, p. 627;

¹⁴ Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Harper & Row, New York 1986, p. 82;

¹⁵ *Ibidem*, p. 154;

¹⁶ *Ibidem*, pp. 152, 153;

¹⁷ Gerry C. Heard, *Basic Values and Ethical Decisions: An Examination of Individualism and Community in American Society*, Robert E. Krieger, Malabar 1990, p. 103;

¹⁸ David Fergusson, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 149-155;

Helminiak susține că „fenomenul uman este întotdeauna simultan și inextricabil atât social cât și individual, [...] fiindcă nu este nici o ființă umană separată de grupul social în care el sau ea participă și nu este nici un grup separat de membrii individuali care constituie grupul”.¹⁹

Alasdair MacIntyre argumentează faptul că fiecare individ are povestea lui. Povestea descrie contextul vieții trăite și numai în acest context are un înțeles. Indivizii intră în contact cu „unul sau mai multe caractere - roluri în care suntem prinși”²⁰, arătând că „ceea ce sunt [...] este cheia înțelegerii a ceea ce moștenesc, un trecut specific care este prezent într-un anumit fel în prezentul meu. Mă găsesc parte dintr-o istorie și pot să o afirm în mod general, că îmi place sau nu, că o recunosc sau nu, unul dintre purtătorii tradiției”.²¹ Sociologi ca George W. Stroup²² sau Peter Berger²³ susțin o constructivitate socială a identității individuale, considerând că identitatea nu este o realitate privată, ci un element comunal, fiind formată de comunitățile în care individul a participat, comunități numite „grupuri de referință”.²⁴ La aceste grupuri de referință individul se relaționează, conștient

¹⁹ Daniel A. Helminiak, „Human Solidarity and Collective Union in Christ”, în *Anglican Theological Review*, 70/1, Ianuarie 1998, p. 37;

²⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd Edition, University of Notre Dame Press., Notre Dame 1994, p. 216;

²¹ *Ibidem*, p. 221;

²² George W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology*, John Knox Press, Atlanta 1981, pp. 101-198;

²³ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books ed., Doubleday, Garden City N.Y. 1969, p. 20;

²⁴ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Doubleday, Garden City N.Y. 1963, p. 118;

sau inconștient, în modelarea credințelor, valorilor și atitudinilor.²⁵

Josiah Royce, în *The Problem of the Christianity*, amintește că astfel de comunități sau grupuri de referință, precum biserica, pot fi atât „comunități de memorie”, având o memorie colectivă, dar și „comunități de speranță”, având un scop și o speranță comună.²⁶ Consolidarea „practicii dedicării”²⁷ individului față de aceste grupuri sau comunități se face prin ceea ce antropologii numesc „rituri de intensificare”, care „aduc comunitatea laolaltă, cresc solidaritatea de grup și întăresc dedicarea față de credința grupului”.²⁸ Se produce astfel „o fuziune de sentimente și a gândirii, a tradițiilor și dedicării, a membralității și voinței”²⁹, ce ține comunitatea vie și definește modul de viață al comunității respective.

În concluzie, aparte de afilierea religioasă, ca relație de tip contractual, individul poate fi, potrivit teologiei creștine, membru al unei comunități invizibile în unitate cu

²⁵ Robert A. Nisbet & Roger G. Perrin, *The Social Bond*, 2nd ed, Alfred A. Knopf, New York 1977, p. 100;

²⁶ Josiah Royce, *The Problem of Christianity*, Vol.II, Macmillan, New York 1913, p. 50;

²⁷ Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Harper & Row, New York 1986, pp. 152-154;

²⁸ Stephen A. Grunlan & Marvin K. Mayers, *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*, 2nd ed., Zondervan, Grand Rapids 1988, p. 222;

²⁹ Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Book, New York 1996, p. 48;

Hristos, ce-i conferă identitate spirituală.³⁰ Membrăritatea în comunitatea creștină înseamnă asumarea metanarațiunii biblice. Narațiunea biblică descrie metaistoria, care afirmă un început al istoriei (Gen. 1:1), traversează vremurile și oferă perspectiva unui „cer nou și un pământ nou” (Apocalipsa 21:1).³¹ Așadar, „membri ai comunității descoperă legătura dintre viața lor personală și ceva măreț, ceva transcendent, numită lucrarea Dumnezeuului biblic în istorie”.³² „Matricea de însemnătăți”, „rețeaua de semnificații” sau „mozaicul credinței” stau la baza societății creștine, sunt articulate în teologia biblică și oferă creștinului un mod specific de a înțelege și percepe lumea.³³ Această înțelegere asupra importanței relaționării individului cu societatea, incluzând comunitatea credincioșilor, dar în mod special relația cu divinitatea, determină o serie întreagă de acțiuni ce trebuiesc întreprinse de liderii bisericii. O abordare cadrată biblic va determina o mai bună relaționare și formare a indivizilor ce fac parte din comunitatea credincioșilor sau asupra cărora aceasta are vreo influență.

³⁰ Robert P. Lightner, *Evangelical Theology*, Baker, Grand Rapids 1986, p. 232;

³¹ Stanley J. Grenz & John R. Franke, *Beyond Foundationalism: shaping theology in a postmodern context*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, p. 226;

³² *Ibidem*;

³³ *Ibidem*, p. 231;

Doctrina despre Sfânta Treime - Fundamental dialogului interconfesional

The Doctrine of the Holy Trinity - the Foundation of the Interconfesional Dialogue

Lector dr. Samuel BÂLC
Institutul Teologic Baptist din București

Abstract

This study looks at the importance of interconfessional Christian dialogue, a dialogue which in many areas is almost completely lacking. One of the foundations upon which a dialogue may be built is the doctrine of the Holy Trinity. Being the true foundation of all Christian teaching, the implications of the doctrine of the Holy Trinity are found in every aspect of the Christian faith. Although not easily explained, the doctrine of the Holy Trinity offers a unique model of how communion between Christians should look as demonstrated by the example of unity between the Father, Son and Holy Spirit. This kind of communion must be a primary concern of the Church, regardless of denomination, an endeavor which will enjoin a permanent interconfessional dialogue.

Keywords: Holy Trinity, communion, Church, interconfesional dialogue

Doctrina despre Sfânta Treime este în mod inevitabil dificilă, totuși ea permite celor credincioși să descopere acea desăvârșire a comuniunii de viață cu Dumnezeu triunic. Această comuniune a omului cu Dumnezeu triunic este evidențiată de către Pr. Prof. Dr. Wilhelm Dancă astfel:

Comuniunea trinitară: cu Tatăl divin care ne-a chemat la existență și ne deschide un viitor, cu Fiul care a devenit fratele nostru și ne-a deschis calea mântuirii, cu Duhul Sfânt care ne unește strâns cu Fiul și ne deschide spre viitorul creat pentru noi de către Tatăl.¹

Doctrina cu privire la Sfânta Treime este adevărul de temelie al învățăturii creștine, proprie și caracteristică creștinismului, ea stând la baza tuturor mărturisirilor de credință ale Bisericii și totodată condiționând întreaga ordine morală creștină, personală și socială, la temelia căreia stă, ca principiu și ca ideal suprem, comuniunea iubirii intratrinitare divine.

Esența doctrinei Sfintei Treimi constă în afirmarea de bază a credinței, anume că Dumnezeu este unul în Ființă și întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Referitor la aceasta, Prof. Dr. Isidor Todoran împreună cu Prof. Dr. Ioan Zăgrean afirmă următoarele:

Fiecare dintre cele trei Persoane sau Ipostasuri ale Sfintei Treimi este Dumnezeu adevărat, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul, Dumnezeu Duhul Sfânt, având fiecare întreaga Ființă și toate atributele dumnezeiești, fără însă să fie trei Dumnezei, adică fără împărțire sau despărțire a Ființei și totodată fără

¹ Wilhelm DANCĂ, „Trăirea credinței în Sfânta Treime, Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine”, *Dialog Teologic*, Iași, Ed. Presa Bună, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, 2000.p. 7.

să se amestece sau să se contopească Persoanele dumnezeiești întreolaltă²

Doctrina Trinității este declarația unică a creștinătății referitoare la Ființa divină și este definitorie pentru „teismul”³ creștin. Când se vorbește despre existența lui Dumnezeu, Pr. Prof. Dr. Eduard Ferentz afirmă că:

Această existență este deja dovedită de însăși existența umană. După cum putem deveni conștienți de caracterul particular al existenței noastre umane printr-o reflexie existențială, la fel putem și trebuie să devenim conștienți de caracterul unic al existenței lui Dumnezeu printr-o reflexie despre credința noastră ca act existențial.⁴

Pe de altă parte, Prof. Dr. Isidor Todoran împreună cu Prof. Dr. Ioan Zăgrean afirmă că:

Doctrina Sfintei Treimi este, în întreg cuprinsul ei, adevărul cel mai plin de mister din învățătura creștină și în consecință, ea nu poate fi pătrunsă sau cuprinsă de cugetare omenească prin raționament filozofic, ci întemeindu-se numai pe Revelația dumnezeiască și însușindu-se prin credință.⁵

² I. TODORAN, I. ZĂGREAN, *Dogmatica Ortodoxă*, Cluj, Ed. Renașterea, 2000, p.105.

³ Teismul – în fr. *Theisme*, gr. *Theos*, „Dumnezeu”, este o concepție filozofică – religioasă bazată pe admiterea existenței lui Dumnezeu ca Ființă absolută, exterioară naturii, creatoare, susținătoare și conducătoare a lumii. Vasile Breban, *Dicționar general al limbii Române*, București, Ed. Enciclopedică, vol. 2, 1992, p.1039.

⁴ Eduard FERENTZ, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*, Iași, Ed. Presa Bună, 1997, p. 1

⁵ I. TODORAN, I. ZĂGREAN, *Dogmatica Ortodoxă*, Cluj, Ed. Renașterea, 2000, p. 107.

Deși termenul „trinitate” nu apare în Biblie, el a fost folosit din primii ani ai Bisericii. În forma sa greacă „trias” se pare că a fost folosit pentru prima oară de către Teofilus din Antiohia (datat în 181 d.Cr.), iar în forma sa latină „trinitas” a fost folosit de către Tertulian (aproximativ 220 d.Cr.).

În teologia creștină, termenul „trinitate” înseamnă că există trei individualități eterne, distincte în aceeași esență divină, cunoscute ca: Tată, Fiul și Duh Sfânt. Aceste trei individualități sunt trei Persoane astfel că s-ar putea vorbi despre „tripersonalitatea lui Dumnezeu”. Creștinii se închină Dumnezeului Triunic, fapt evidențiat și în credeul Atanasian. Thiessen, la rândul său afirmă că:

Noi ne închinăm unui Dumnezeu în trinitate și trinității în unitate; noi facem distincție între persoane, dar nu divizăm substanța divină.

Toate cele trei Persoane sunt coetern și coegale una cu alta, astfel că noi ne închinăm desăvârșitei unități în trinitate și trinității în unitate.⁶

Teologii exprimă această realitate biblică în felul următor: în Ființa divină veșnică nu se află numai trei nume, ci trei Persoane care împărtășesc aceleași atribute divine. Există Tatăl de la care își trag ființa toate lucrurile, Fiul prin care au fost făcute toate lucrurile și Duhul Sfânt prin care lucrează Tatăl și Fiul.

Conținutul doctrinei Sfintei Treimi, exprimat în formula scurtă: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, are o densitate și o adâncime tainică fără egal în credința noastră, de unde [decurge] greutatea unei analize teologice deplin mulțumitoare a conținutului ei din punct de vedere al înțelegerii

⁶ Henry C. THIESSEN, *Prelegeri de teologie sistematică*, S.M.R. [f.a.] , [f.l.] , p. 104.

noastre, conținut care nu poate fi cunoscut cu nimic din cele ale lumii create.⁷

Este arhicunoscut faptul că întreaga creștinătate își fundamentează învățăturile religioase pe Biblie, pe care o și consideră inspirată de Dumnezeu. Mai mult ca oricare carte a lumii însă, Biblia vorbește despre Dumnezeu și o face într-o manieră cu totul aparte. Biblia și istoria lumii încep cu Dumnezeu⁸, iar ultimele cuvinte ale Bibliei îl prezintă tot pe Dumnezeu ca fiind: „*Alfa și Omega, Cel dintâi și Cel de pe urmă, Începutul și Sfârșitul*.”⁹

Pentru creștin, preciza Pr. Prof. Dr. Eduard Ferent, a-L cunoaște pe Dumnezeu nu înseamnă a-i demonstra existența cu certitudine matematică, ci mai curând, a-L simți profund în viața proprie, a-L contempla cu credință, a i se deschide cu recunoștință, a-I primi revelația.¹⁰

Cărțile celor două Testamente vorbesc despre un Dumnezeu revelat lumii ca Părinte și Creator, ca Fiu Mântuitor și ca Duh Sfânt Mângăitor. Prin urmare, învățătura despre Sfânta Treime se fundamentează pe Biblie, deși unicitatea ființei divine nu exclude o oarecare deosebire mai ales în ce privește lucrarea fiecăruia. Faptul că Dumnezeu este Unul singur este tema fundamentală a ambelor Testamente.

Dumnezeu este unul după Ființă și întreit ca Persoane, ceea ce înseamnă că Ființa nu se împarte în trei, ci există

⁷ I. TODORAN, I. ZĂGREAN, *Dogmatica Ortodoxă*, Cluj, Ed. Renașterea, 2000, p. 116.

⁸ Gen. 1:1 „La început Dumnezeu a făcut cerurile și pământul”.

⁹ Apoc. 22:13.

¹⁰ Eduard FERENT, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*, Iași, Ed. Presa Bună, 1997, p. 17.

întreagă și cu toate perfecțiunile dumnezeiești în fiecare Persoană, fără ca prin aceasta să se confunde Persoanele, Ele distingându-se ca Persoane și fără ca însușirile personale, distinctive, să despartă Persoanele între Ele.

Raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi poate fi înfățișat prin urmare după mai multe aspecte, după cum afirma și Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran împreună cu Prof. Dr. Ioan Zăgrean:

Un raport al dumnezeirii Persoanelor, al distincțiilor dintre Ele, al comuniunii intratreimice, al întrepătrunderii Persoanelor, al lucrărilor dumnezeiești atribuite uneori întregii Sfintei Treimi, alteori uneia dintre Persoane.¹¹

În concluzie la tot ce s-a prezentat în lucrarea de față, se pot afirma următoarele: Lucrarea de mântuire, în ea însăși, a fost ocazia în care omul a primit revelația desăvârșită a Trinității. Întroparea Fiului și coborârea Duhului Sfânt la Rusalii au arătat lumii într-un mod clar că Dumnezeu unic din Vechiul Testament existase de fapt în structura Sfintei Treimi. Cu siguranță că această existență a Dumnezeului triunic nu poate fi explicată cu ușurință. De altfel, creștinii nu susțin doctrina Trinității din cauză că ea este evidentă sau convingătoare din punct de vedere logic. „Nu poți explica un mister, poți doar să-i recunoști prezența”, spunea cineva. *Încearcă să o explici și îți vei pierde mințile, Încearcă să o negi însă și îți vei pierde sufletul.*

Biblia prezintă Persoanele Trinității coexistând și nu având doar o existență succesivă sau alternativă. Tatăl care se adresează constant Fiului cu formula „Tu” este descris ca

¹¹ I. TODORAN, I. ZĂGREAN, *Dogmatica Ortodoxă*, Cluj, Ed. Renașterea, 2000, p. 117.

trimițându-L, iubindu-L și înălțându-L. Fiul se adresează constant Tatălui în termeni personali și se referă la propria lui activitate ca la una care este în acord cu voia Tatălui. Scriptura plasează coexistența personală a Persoanelor divine dincolo de orice îndoială prin juxtapunerea termenilor Tată, Fiu, Duh Sfânt.

Experiența fundamentală pentru creștin, ca și ființă umană, este așadar experiența comuniunii. Această experiență se înrădăcinează în Dumnezeu care este El Însuși comuniune prin excelență Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Dumnezeul creștinilor este un Dumnezeu ce se revelează. Raționalitatea profundă a existenței umane rămâne, prin urmare, învăluită în mister câtă vreme omul nu intră în legătură cu Dumnezeul triunic, care este izvorul și finalitatea aspirației umane. Astfel, omul intră în comuniune cu o Ființă care este ea însăși în comuniune.

Credința creștină în Treime, chiar puternic ancorată în Scriptură, rămâne o taină. Ea dezvăluie omului plinătatea lui Dumnezeu, dar în același timp îl și ascunde de om pentru că nimeni nu poate pricepe cu adevărat cum poate Dumnezeu să fie trei Persoane distincte și totuși un singur Dumnezeu.

Taina Sfintei Treimi este pentru creștin, asemenea soarelui „cel atât de strălucitor încât nu poate fi privit, însă atât de luminos, încât totul este luminat de el”. A nu se uita însă că un Dumnezeu cu totul deslușit ar înceta să mai fie Dumnezeu. Dumnezeu e atât de mare încât va rămâne mereu dincolo de înțelegerea omului. Apostolul Pavel înfățișează acest adevăr atunci când scrie:

O, adâncul bogăției, înțelepciunii și științei lui Dumnezeu! Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui, și cât de neînțelese sunt căile Lui? Și în adevăr, „cine a cunoscut gândul Domnului? Sau

cine a fost sfetnicul Lui? Cine I-a dat ceva întâi, ca să aibă de primit înapoi? Din El, prin El, și pentru El sunt toate lucrurile. A Lui să fie slava în veci! Amin. (Romani 11:33-36.)

Dacă omul este pus în încurcătură și dat de rușine de atâtea taine obișnuite, firești aici pe pământ, cum se poate aștepta atunci omul să înțeleagă deplin natura lui Dumnezeu? Se poate spune astfel că încercările omului de a explica Sfânta Treime uneori mai mult complică lucrurile decât să le lămurească. Existența lui Dumnezeu în trei Persoane nu este așadar un obiect pentru înțelegerea rațională. Această problemă rămâne neînțeleasă de mintea omenească. Mintea omului nu se poate ridica la înălțimea supranaturalului, astfel că, Ființa divină va rămâne pentru el o taină pe care trebuie să o accepte prin credință. Încă din 1979, documentul de la Puebla al episcopilor latino-americani, scria:

În Cristos, unicul Mijlocitor, omenirea participă la viața treimică. Cristos ne dă posibilitatea de a însufleți prin iubire tot ce săvârșim. Ne îngăduie, așadar, să fim protagoniști împreună cu El în construirea unei conviețuiri și a unei dinamici umane care să reflecte misterul lui Dumnezeu. Comuniunea ce trebuie să fie construită între oameni e o comuniune ce îmbrățișează ființa până în străfunduri și trebuie să se manifeste în întreaga viață, chiar și economică, socială și politică.

Dincolo de legăturile umane și naturale, care și ele sunt atât de puternice și de strânse, apare, în lumina credinței, un nou model de unitate din care trebuie să se inspire, în ultimă instanță fiecare om. Acest model suprem de unitate este „comuniunea treimică”.

O astfel de comuniune trebuie să fie sufletul vocației Bisericii, indiferent de confesiune. Doctrina despre Sfânta Treime este deci un element crucial al credinței creștine care poate constitui fundamentul dialogului interconfesional.

Iosif, Daniel și apostolul Pavel - avangardiști ai etapelor speciale din istoria lui Israel

Jospeh, Daniel and the Apostle Paul - Forerunners of Special Times from the History of Israel

Lector Dr. Daniel GHERMAN
Institutul Teologic Baptist din București

Abstract

In this article, there will be presented elements that will bring together in a typology three persons with three histories. Joseph, Daniel and Apostle Paul are three forerunners of their countrymen for the difficult periods in the history of Israel. Joseph is sent before the sons of Jacob to be relocated in Egypt to prepare their adaptation in this country; due to his wisdom, Daniel wins the right to be near the main kings of the two empires that follow one after another during his exile life and helps these kings know that the God of Israel is the most powerful god even if Israel was just a captured nation; Apostle Paul is a prisoner for Christ through whom the Gospel for all the nations is delivered so that the kingdom of God is extended to the whole world. All three have common elements that make their images typological. All of them have, also, differences that underline the reality of their life histories. The relationship between the two Old Testament characters and Apostle Paul could prove the link between the

two testaments. The main common element of all these three persons is their ability to understand mysteries.

Keywords: Joseph, Daniel, Apostle Paul, typology, Israel, Old Testament, mysteries

În acest articol vom arăta acele elemente comune pe care le-au avut personaje importante ca Iosif, Daniel și apostolul Pavel în traversarea de vremuri dificile, când poporul lui Israel a fost mutat din țara lui și nevoit să devină minoritate între alte popoare. Urmărirea modului de a reacționa a acestor personaje în clipe de cumpănă pentru istoria lui Israel este importantă pentru structurarea unui tipar al felului cum Dumnezeu acționează în circumstanțe asemănătoare cu ale acestora. Prin dovedirea existenței unui astfel de tipar, putem aprecia mai profund lucrarea lui Dumnezeu cu diferite personaje în istorie și, implicit, cu noi înșine.¹ De asemenea, am putea vedea valoarea pe care o are studiul Vechiului Testament pentru înțelegerea Noului Testament.² Mai mult, vom putea găsi dovezi pentru a înlătura contestarea, de către unii cercetători, a istoricității unor personaje ale Vechiului Testament. Chiar dacă pentru contestatari tiparele sunt considerate ca evidențe ale unor posibile construcții editoriale, totuși realismul și diferențele

¹ O tipologie nu trebuie confundată cu o alegorie; în timp ce alegoria este o narațiune folosită pentru a reprezenta anumite idei ce nu ar fi putut identificate dacă textul ar fi fost interpretat literal, tipologia este un raport scriptural în care se prezintă circumstanțe sau fapte istorice. Pentru o discuție mai amplă a se vedea studiul lui John H. Stek, „Biblical Typology Yesterday and Today,” în *Calvin Theological Journal* (1970): 133-162.

² Idee vehiculată încă din prima parte a secolului al nouăsprezecelea de către Patrick Fairbairn în *The Typology of Scripture* Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1967.

între personajele care acționează după un anumit tipar reliefează istoricitatea acestora.³

Selectarea acestor personaje și nu a altora este determinată de rolul pe care l-au avut acestea când fiii lui Israel au trecut printr-o nouă etapă de formare și reformare către idealurile pe care le-a dorit Dumnezeu pentru ei. Astfel, Iosif este cel care pregătește trecerea fiilor lui Israel prin cei patru sute de ani de robie în Egipt, când ajung să sporească foarte mult ca număr - de la șaptezeci la aproape un milion de persoane.

Daniel provoacă poporul Israel din Babilon la a rămâne încrezător în Dumnezeul părinților lor timp de șaptezeci de ani cât avea să dureze exilul lor din țara Canaan. În acest timp, două imperii, cel babilonian și cel medo-persan, iar mai apoi încă alte două imperii, grec și roman se vor ridica și vor interacționa cu iudeii

În vremea Imperiului Roman, Pavel este cel care, în contextul venirii lui Mesia, pregătește poporul Domnului, atât pe cei din Israel, cât și pe cei dintre neamuri ce au crezut, pentru confruntarea cu imperiul lumii acesteia.

Trebuie spus că nu doar aceste personaje ale Scripturii pot fi tipare sau exemple ale modului cum lucrează Dumnezeu în perioade speciale ale istoriei lui Israel; printre cei care ar mai putea fi încadrați aici ar trebui menționați câțiva bărbați dar și femei ca Moise, Debora, Estera, Neemia și Ezra. Ne vom referi doar la aceștia trei pentru a limita dimensiunile

³ În acest articol nu se încearcă justificarea ideii lui Northrop Frye din *The Great Code: The Bible as Literature*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982, de a găsi în Scripturi un limbaj metaforic care să dezvolte o lume de tipologii ci este apreciată o moderație în abordarea tipologică la care invită și Robert Alter în „Northrop Frye between Archetype and Typology,” *Semeia* (2002): 9-21.

cercetării și pentru că unii cercetători contestatari aduc în discuție, pentru argumentarea lor, pe Iosif ca arhetip și consideră istoria lui Daniel o construcție redacțională a vieții lui Iosif.

Pe apostolul Pavel l-am introdus în această familie a „avangardiștilor” pentru a face legătura dintre Vechiul Testament și Noul Testament și deoarece acestui personaj nu i se contestă existența istorică, deși acționează după același tipar ca al celor doi dinainte care sunt trecuți de contestatari pe lista mitologică și / sau editorială. Așadar, vom începe cu proorocul Daniel și cartea acestuia.

Între cărțile Bibliei puse sub semnul întrebării cu privire la autorul lor real este și cea a proorocului Daniel care a fost considerată de către unii cercetători ca fiind scrisă de un grup de autori într-un timp mult mai îndelungat decât este menționat direct. Cartea proorocului Daniel este diferită de alte cărți ale Scripturii prin cele două secțiuni din care este alcătuită, una în limba ebraică și alta în limba aramaică. De asemenea, ea conține două secțiuni distincte ca gen literar, una istorică și una apocaliptică. Aceste particularități ale cărții lui Daniel a făcut pe unii cercetători contemporani să considere că, de fapt, cartea n-ar fi fost scrisă de un singur autor, ci de mai mulți.

Nathan Moskowitz, unul din contestatarii istoricității cărții lui Daniel, aduce următoarea ipoteză în susținerea unei astfel de opinii:⁴

Pe baza unei analize critice textuale a cărții lui Daniel este lansată ipoteza că ea a fost scrisă în mod

⁴Citat tradus din Natan Moskowitz, „The Book of Daniel: Part I A Theological - Political Tractate Addressed to Judean Hasidim Under Seleucid - Greek Rule,” *JBQ* 38.2 (2010):97.

specific ca un tratat politico-teologic adresat iudeilor hasidici în timpul persecuției lor de către împăratul grec seleucid Antioh al IV-lea Epifan în timpul ocupării de către acesta a Israelului. Ca urmare a temerii de a nu fi provocate represalii politice împotriva populației la timpul când a fost scrisă, mesajul cărții a fost acoperit cu timpurile babiloniene și persane, iar identitatea Imperiului Seleucid și a împăratului Antioh a fost în mod explicit și cu scopul acesta omisă.

Altfel spus, Moskowitz consideră că această carte are ca scop încurajarea evreilor hasidici în a continua o rezistență neagresivă în contrast cu iudeii macabei împotriva grecilor seleucizi. Moskowitz sugerează o dată precisă la care ar fi fost scrisă cartea Daniel:

Este aici ipotetic considerat că Daniel este aproximativ contemporan cărții macabeilor care a fost scrisă în anul 100 î. Chr., acoperind evenimente de la 170 până 134 î. Chr., desfășurate în mod istoric numai cu puțin mai devreme.

Dacă Moskowitz prezintă un cadru istoric ipotetic apropiat perioadei macabeilor, Paul L. Redditt merge mai departe și propune ca autori ai cărții lui Daniel un grup de iudei de la curtea împăratului seleucid angajați în a sprijini o integrare fără probleme a iudeilor în cultura grecească. Iată ce afirmă acesta:⁵

Cum faptele narațiunii în Daniel 1-6 se petrec la curtea împărătească babiloniană și cum această cetate a fost casa multor iudei din diaspora, cineva în mod sigur poate asuma că acei colecționari ai acestor narațiuni trăiau în diaspora, probabil în

⁵Traducerea mea din Paul L. Redditt, "Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel," *CBQ* 60 (1998):467.

Babilon, cu toate că este posibil să fi trăit și în apropiatul Imperiu Seleucid din Mesopotamia sau chiar în capitala vestică a Imperiului Seleucid, la Antiohia, în Siria. Grupul păstrează speranța de a sluji la curtea seleucidă sau cel puțin găsește gândul acesta atractiv. Narațiunile viziunilor din Daniel 7-12, prin contrast, trădează un interes copleșitor pentru Ierusalim și evenimentele din perioada macabeană. Aceasta sugerează că posibili autori ai acelor capitole trăiau în Ierusalim în timpul secolului al doilea, așa cum concluzionează majoritatea cercetătorilor.

Evidențele care sprijină opiniile prezentate mai sus sunt: (1) folosirea în scrierea acestei cărți a două limbi, ebraica (1:1-2:4a; 8:1-12:13) și aramaica (2:4b-7:28), (2) folosirea a două tipuri literare diferite în construcția cărții (narațiuni de curte în Daniel 1-6 și narațiuni apocaliptice în Daniel 7-12), (3) un număr de erori istorice despre exil, sugerând un autor târziu și (4) prezentarea lui Daniel la persoana a treia în Daniel 1-6, dar la persoana întâi singular în Daniel 7-12.⁶

Ca răspuns la dovezile ce susțin opinia unor cercetători că Daniel este o carte editată de mai mulți autori se poate răspunde astfel: (1) Construcția cărții de tip sandwich cu primul și ultimele capitole în ebraică iar miezul în aramaică indică mai degrabă spre un scop al autorului de a face materialul accesibil vorbitorilor de limbă aramaică din cadrul Imperiilor Babilonian și Medo-Persan. Partea istorică prezintă asuprașitorilor de limbă aramaică tocmai istorii petrecute cu alți asuprașitori și anume babilonieni și chiar mezi

⁶ Aceste obiecții au fost preluate din Paul L. Reddit, "Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel," *CBQ* 60 (1998):464.

care au experimentat influența Dumnezeului lui Israel. Aceste pagini în limba aramaică sunt și o atenționare pentru aceștia că Dumnezeul lui Israel, chiar dacă nu mai are un templu și o țară, continuă să lucreze și să aibă autoritate la fel de mare asupra întregului pământ. Cartea Ezra este un alt exemplu de document scris în mare parte în limba ebraică dar și cu porțiuni în aramaică, drept dovezi ce să poată fi cunoscute în mod direct și de către detractorii lor sirieni.

Existența acestor pasaje în aramaică în cartea lui Daniel indică și spre momentul când se schimbă limba vernaculară de oficiere a slujbelor evreiești din sinagogi de la ebraică la aramaică drept urmare a existenței majorității populației iudaice de limbă aramaică. În această perioadă apar primele Targumuri care sunt cărți ce explică Scriptura în limba aramaică.

(2) Existența a două stiluri literare - unul istoric și altul apocaliptic - indică mult mai mult spre construcția cărții de către un singur autor și aceasta datorită evidențelor interne. Astfel, capitolul doi care apare ca o narațiune istorică nu este altceva decât un preambul al descoperirilor pe care le are Daniel în partea apocaliptică a cărții. Capitolul unu și capitolul șase scot în evidență una din virtuțile pe care un „avangardist” al noilor vremuri trebuie să le dețină pentru a ajunge să fie descoperitor de taine și anume o viață de rugăciune și o viață de pioșenie adică de trăire, chiar și departe de Ierusalim, în armonie cu Scriptura. Un cercetător, J.J. Collins, evidențiază această preocupare a înțelepților babilonieni pentru divinații folosite pentru a decoda semne misterioase din vise, ceea ce explică și existența unor texte apocaliptice în cartea Daniel, știut fiind faptul că Daniel era

șeful acestei caste de înțelepți în Babilon.⁷ Așadar, pregătirea pe care o primise Daniel în școala babiloniană dovedește faptul că partea apocaliptică a cărții Daniel este cel mai probabil să fi fost realizată tot de către Daniel influențat și de cultura babiloniană.

(3) Existența unor așa zise erori exilice apărute datorită unui autor târziu poate fi rezolvată de ultimile descoperiri arheologice. În acest sens, se pot urmări discuțiile referitoare la istoricitatea existenței fiului lui Nebucadnețar, Belșațar.

(4) Trecerea de la persoana a treia la persoana întâi, în primele șase capitole, poate fi explicată prin întărirea evidențelor interne și anume prin faptul că, dacă în primele capitole este construită tipologia omului lui Dumnezeu care descoperă taine, în ultimele capitole este exemplificată capacitatea lui de a prezenta astfel de taine. Nici o altă persoană în afară de profetul Daniel nu ar fi putut să revendice acele descoperiri și, de aceea, el se adresează la persoana întâi singular în ultimele capitole.

Unii autori contestă existența unui singur autor al cărții Daniel pe baza asemănării dintre istoria lui Iosif la curtea egipteană și cea a lui Daniel la cea babiloniană. Astfel, ei consideră că situației dificile prin care treceau iudeii în vremea ocupației seleucide era dat un răspuns prin modul cum trebuie reacționat, iar un grup de autori au confecționat cartea Daniel ca o încurajare spre o rezistență moderată în relația lor cu asupritorii.

⁷ J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 26-32.

În continuarea studiului privitor la o tipologie a avangardiștilor, este necesară observarea similarităților dintre Iosif și Daniel. Matthew S. Rindge prezintă optsprezece similarități între textele Geneza 41 și Daniel 2 în care protagoniștii principali sunt Iosif și Daniel: (1) Fiecare narațiune începe cu un conducător dintr-o națiune alta decât a fiilor lui Israel, conducător care are un vis (חֶלְמוֹת) (Gen 41:1; Dan 2:1). (2) Timpul fiecărui vis este asociat cu „doi ani” (וּבְשָׁנָתָם שְׁתֵּי). (3) Fiecare vis a determinat tulburarea conducătorilor (וַתִּתְפַּעֵם רֹחֲלֹ/וַתִּתְפַּעֵם רֹחֲלֹ) (Gen 41:8; Dan 2:1). (4) Conducătorii au răspuns la vise și tulburare sufletească prin solicitarea vrăjitorilor, ghicitorilor și înțelepților pentru tâlcuirea viselor (וּלְמַכְשָׁפִים וְלִכְשָׁדִּים/וַיִּקְרָא אֶת־כָּל־חֲרָטְמֵי מִצְרָיִם) (Gen 41:8; Dan 2:2). (5) Înțelepții chemați înaintea conducătorilor sunt incapabili să ducă la îndeplinire sarcina încredințată (וַאֲיֵן־פֹּתֵר אוֹתָם לַפְּרֵעָה) (Gen 41:8c; Dan 2:10-11). (6) Un alt personaj este introdus ca intermediar între conducător și potențialul interpret (לְאַרְיֹד/שֵׁר הַמִּשְׁקִים) (Gen 41:9-13; Dan 2:16). (7) Intermediarul identifică etnia potențialului interpret (מִן־בְּנֵי נְלִיחָא דִּי יְהוּדָא/וְשֵׁם אֲתָנֹי גֶּעַר עֲבָרִי) (Gen 41:12/ Dan 2:25). (8) Interpretul de vise este adus înaintea conducătorului (Gen 41:14; Dan 2:25). (9) Conducătorul inițiază dialogul cu tâlmăcitorul punând la îndoială abilitatea acestuia de a interpreta (וּבִשְׂרָה/לְפָתֵר) vise (Gen 41:15; Dan 2:26). (10) Interpretul de vise răspunde, arătând că nu prin capacitățile sale reușește să tâlmăcească visele, ci numai pentru că Dumnezeu lui Israel îi oferă această abilitate pentru ca acel conducător să cunoască sensul visului (Gen 41:16; Dan 2:27-30). (11) Conținutul visului este descris (Gen 41:17-24a; Dan 2:31-35). (12) În fiecare caz visul este „simbolic”. (13)

Interpretul comunică tălmăcirea viselor (Gen 41:25-31; Dan 2:36-45a). (14) Visul este interpretat ca făcând referire la evenimente viitoare (Gen 41:25, 28-31; Dan 2:39-45a). (15) Interpreții subliniază adevărul tălmăcirii și realismul visurilor (Gen 41:32; Dan 2:45c). (17) Conducătorii afirmă abilitatea interpreților și recunosc rolul lui Dumnezeu în procesul de interpretare (Gen 41:39; Dan 2:47). (18) Conducătorii răsplătesc interpreții dăruindu-le daruri și promovându-i peste întreaga (על כל) regiune (Gen 41:41; Dan 2:48).

Alte similarități între relatarea despre Iosif și cea despre Daniel găsite nu numai în capitolul doi sunt evidențiate și de alți cercetători în afară de Reddit. Astfel, Robert K. Gnuse propune următoarele similarități între cele două personaje ale Scripturii:⁸ starea de prizonier atât a lui Iosif cât și a lui Daniel (Gen 39:20/Daniel 6); descrierea fiecăruia ca fiind chipeș (Gen 39:6/Dan 1:4); fiecare tânăr impresionează pe străini prin înțelepciune (Gen 41:39/Dan 1:4, 20); slujba fiecărui tânăr, înainte de interpretarea unui vis, a fost în administrarea unor lucruri încredințate (Gen 39:4/Dan 1:17-20); rezistența fiecărui tânăr la „ispita femeilor sau a mâncării” (Gen 39:7-8/Dan 1:8-16).

Un alt cercetător, C.G. Labonté, identifică alte elemente comune între cele două portrete scripturale ale lui Iosif și Daniel și anume:⁹ fiecare personaj este evreu, este amplasat într-o ambianță străină, își păstrează un caracter integru rămânând credincios Dumnezeului părinților lui, ambii

⁸ Robert K. Gnuse, „The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court: The Recurring Use of a Theme in Jewish Literature,” *JSP* 7 (1990):29-53.

⁹ C.G. Labonté, „Genèse 41 et Daniel 2: question d'origine,” în *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (ed. A. S. van der Woude; BETL 106; Leuven: Leuven Universitz Press, 1993), 271-84.

sunt asociați cu caste preoțești (Iosif - prin căsătoria cu fata unui preot egiptean, Poti-Fera) (Gen 41:45), sunt selectați să ocupe câte un post guvernamental de conducere după interpretarea viselor și fiecare reprezintă pe Israel și dificultatea acestuia ca popor de a se integra într-o lume cu foarte puțin respect pentru credința lui.

Aceste similarități între cartea lui Daniel și evenimentul înălțării lui Iosif la curtea lui Faraon au făcut pe unul dintre cercetători să considere că: „Daniel 2 este o relucrare conștientă a Genezei 41.¹⁰ Așadar, unele studii moderne au calitatea de a observa aceste elemente similare care construiesc o tipologie biblică, dar nu observă că tipologia este amprenta de lucru al lui Dumnezeu cu „avangardiștii” perioadelor dificile prin care a trecut poporul Israel în decursul vremurilor.

Trebuie spus că, pe lângă similarități, între cele două relatări există și deosebiri care scot în evidență realismul vremurilor pe care fiecare protagonist le-a trăit și schimbările care orientează către alte direcții scopul evenimentelor paralele. Iată aceste diferențe evidențiate și de Paul L. Reddit:¹¹ Cu toate că visele celor doi conducători au determinat ca atât Faraon cât și Nebucadnezzar să fie tulburați (וַתִּתְּפַעַם רוּחוֹ/וַתִּתְּפַעַם רוּחוֹ), numai Nebucadnezzar își pierde somnul din cauza acestui vis (וַשִּׁנְתָּ נְדִיחָתָא עֲלֵיךְ) (Gen 41:8; Dan 2:1). Chiar mai mult, Nebucadnezzar însuși își mărturisește tulburarea ca o repetiție la persoana întâi (Dan 2:3). Nebucadnezzar cheamă nu numai înțelepții (magii) (אַשְׁפִּיּ), dar și pe ghicitori (כְּשָׁפִים) și haldei (כְּשָׂדִים) (Dan 2:2). Cea mai

¹⁰ Traducerea mea din Paul L. Reddit, “Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel,” *CBQ* 60 (1998):90.

¹¹ *Op.cit.* 90-91.

importantă diferență dintre cele două relatări este cererea lui Nebucadnezzar chiar „atipică” oricărui alt împărat de dinaintea lui.¹² „Atipicitatea” aceasta constă în cererea împăratului ca, înainte de a-i fi încredințată interpretarea visului, să i se spună și în ce consta acesta. Importanța narativă a poruncii împăratului este indicată de cele șase referințe la această dorință specială (Dan 2:2; 2:3; 2:5; 2:6; 2:9; și 2:6). Mai mult, severitatea pedepsei pentru nesupunerea înțelepților Babilonului la porunca împăratului de a spune mai întâi visul arată importanța acestei cereri atipice în cadrul narațiunii. Răspunsul haldeilor arată surprinderea pentru această cerere neobișnuită subliniindu-i și mai mult importanța deosebită în cartea Daniel (Dan 2:10-11). Replica finală a haldeilor că numai zeii pot face ceea ce cere împăratul atrage furia acestuia și declanșarea progromului asupra înțelepților Babilonului. Totuși, era un adevăr în spusele haldeilor și anume că nu aparține oamenilor această abilitate de a reproduce un vis simbolic pe care îl are cineva. Putem afirma că este de așteptat, începând cu momentul Daniel, chiar mai clar decât cu ocazia evenimentului Iosif, ca tălmăcitorul nu numai să aibă Duhul lui Dumnezeu și să interpreteze visuri spirituale ale mai marilor lumii acesteia, ci și să descopere taine care mai sunt sau nu descoperite și altora. Această schimbare de tipologie se reflectă în finalul cărții lui Daniel în partea apocaliptică, atunci când omului lui Dumnezeu însuși îi sunt descoperite taine referitoare la viitorul poporului Israel, dar și referitoare la istoria întregii

¹² În ce privește „atipicitatea” împăraților babilonian și medo-persan a se vedea teza mea de doctorat, Daniel Gherman *Elemente cochmatice și imagologice în cartea Estera Ebraică* București: Universitatea din București, 2008.

omeniri. Se ajunge la situația ca omul lui Dumnezeu să se distingă nu doar prin tălmăcirea visurilor, ci și prin priceperea pe care o are în expunerea tainelor lui Dumnezeu. Paul L. Reddit ajunge și el să scoată în evidență această trăsătură a lui Daniel de cunoscător al tainelor lui Dumnezeu și, totodată, să sublinieze că aceasta îl înalță pe Dumnezeu mai mult decât în cazul lui Iosif.¹³

Confesiunea lui Nebucadnezzar este *rezultatul* abilității lui Daniel de a descoperi mistere (2:47). În timp ce Dumnezeu funcționează, în afirmația lui Faraon, ca un motiv pentru măreția lui Iosif, în confesiunea lui Nebucadnezzar, Daniel este cel care servește ca motiv pentru credința în măreția lui Dumnezeu (Gen 41:39; Dan 2:47). Cu alte cuvinte, rolul lui Dumnezeu înalță statutul lui Iosif în ochii lui Faraon, în timp ce Daniel înalță statutul lui Dumnezeu în ochii lui Nebucadnezzar.

Pentru a fi descoperitorul tainelor divine, omul lui Dumnezeu, Daniel arată a avea o relație cu Dumnezeu mult mai strânsă decât Iosif. Despre Daniel ni se spune că se ruga Domnului de trei ori pe zi, motiv pentru care a ajuns, mai târziu, chiar să fie aruncat în groapa cu lei. Înainte de a spune visul împăratului, Daniel execută acest exercițiu spiritual prin care se smerește și mulțumește lui Dumnezeu pentru descoperirea primită.

Cu aceasta, ajungem la următorul personaj în discuție ca avangardist al timpurilor speciale prin care trece lumea Noului Testament, adică la apostolul Pavel. El este omul lui Dumnezeu care are harul să i se descopere taina Evangheliei lui Christos pentru neamuri și pentru iudei.

¹³ Traducerea mea din Paul L. Reddit, "Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel," *CBQ* 60 (1998):94.

Apostolul Pavel a fost unul dintre liderii creștini cei mai urâți de către conducătorii religioși iudei chiar dacă era de aceeași etnie cu ei. A fost considerat și continuă să fie considerat ca trădător al neamului său. Rabinul Nancy Fuchs-Kreimer considera că cei mai mulți rabini, începând cu vremurile în care a trăit apostolul Pavel până astăzi, îl vedeau pe acesta ca „un arhietip de iudeu eretic...un trădător”.¹⁴ În ura pe care i-o purtau, dușmanii lui Pavel (chiar și unii evrei creștini), au ajuns să-l identifice cu Simon Magul.¹⁵

Nietzsche sintetizează o astfel de repulsie față de Pavel spunând că, în contrast cu Isus, apostolul era:

„Rânduiala bună” [a lui Isus] era urmată îndeaproape de cea mai rea rânduială - aceea a Sfântului Pavel. Pavel este încarnarea acelui tipar care este reversul Mântuitorului; el este geniu în ură, din punctul de vedere al urii și a necruțătoarei logici a urii și, vai, ce nu a făcut acest neevangelist să sacrifice urii sale...El a făcut chiar mai mult și anume, încă odată a falsificat istoria lui Israel, așa ca să o facă să apară ca un prolog al misiunii sale.¹⁶

Toate aceste atacuri au fost îndreptate împotriva apostolului Pavel și mai puțin asupra lui Isus, pentru că, așa cum afirmă Graetz: „Fără Isus, Saul n-ar fi făcut cucerirea sa cea vastă, dar fără Saul, creștinismul nu ar fi avut stabilitate. . .Saul a combinat o natură slabă cu una oțelită;

¹⁴ Nancy Fuchs-Kreimer, „Seven Extant Letters of Rabbi Nancy Fuchs-Kreimer of Philadelphia to Rabbi Paul of Tarsus: Letter 1,” The Institute for Christian-Jewish Studies, <http://www.icjs.org/scholars/letters.html> (accesat 25/10/2011).

¹⁵ Harris Hirschberg, „Allusions to the Apostle Paul in the Talmud,” *JBL* vol. 62:2 (1943): 73.

¹⁶ Traducerea mea din esul lui Friedrich Nietzsche, „The Antichrist. An Attempted Criticism of Christianity,” sect. 42, din *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, vol. 16, ed. Oscar Levy (New York, 1964), 184.

astfel, el apare să stabilească ceea ce a fost nou și, de asemenea, a dat formă și realitate pentru ceea ce apare a fi imposibil și nefiresc.”¹⁷

Iată ce mărturisește apostolul despre sine însuși filipenilor:

Eu, care sunt tăiat împrejur a opta zi, din neamul lui Israel, din seminția lui Beniamin, evreu din evrei; în ce privește Legea, fariseu; în ce privește râvna, prigonitor al Bisericii; cu privire la neprihănirea, pe care o dă Legea, fără prihană. (Filipeni 3:5-6)¹⁸

Când Pavel se prezintă ca fiind din neamul lui Israel și apoi evreu dintre evrei, Jerome Murphy-O'Connor consideră că se referă la faptul că apostolul vorbea limba din Palestina, adică vorbea limba ebraică sau, mai degrabă, limba aramaică.¹⁹

Buber vorbește despre Pavel ca fiind „o figură gigantică. . . pe care trebuie să o privim ca pe adevărata sursă a concepției creștine de credință.”²⁰

Apostolul Pavel, chiar dacă a trăit în multe lipsuri toată viața, nu înseamnă că ar fi avut o origine modestă. Ronald F. Hock consideră că acesta venea dintr-o clasă socială foarte înaltă și anume din cea aristocratică.²¹ În acest sens,

¹⁷ Heinrich Graetz, *History of the Jews from the Earliest Times to the Present Day* (ed. și trad. Bella Loewry, vol II), 225.

¹⁸ *Biblia Cornilescu*.

¹⁹ Jerome Murphy-O'Connor, *Paul His Story* (Oxford:Oxford University Press, 2004), 2; Christos K. Economou, consideră că Pavel nu numai că a descins din sămânța lui Israel, dar că a rămas loial tradițiilor și obiceiurilor poporului său, în „Paul's Ecumenical Mission,” *GOTR* 47(2002):200.

²⁰ Martin Buber, *Two Types of Faith* trad. Norman P. Goldhawk, (Londra :Routledge & Kegan Paul, 1951), 44.

²¹ Ronald F. Hock, „Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class,” *JBL* 97 (1978):555-64.

Paul Gager arată că cei mai mulți critici subliniază că epistolele lui Pavel denotă o folosire sofisticată a mijloacelor retorice familiare scriitorilor și cititorilor educați din lumea greco-romană,²² aceasta indicând faptul că apostolul ar fi primit o educație foarte bună atât în Tars, cât și în Ierusalim. De altfel, el însuși mărturisește că și-a desăvârșit educația de fariseu la picioarele lui Gamaliel. Faptul că a primit scrisori de la Marele Preot pentru a conduce acțiunea de curățire a Damascului de iudeii creștini arată, de asemenea, poziția socială înaltă la care se afla în acea perioadă de dinaintea convertirii. Christopher Tuckett atrage atenția asupra rolului special pe care l-a avut apostolul Pavel în ceea ce privește scrierile creștine timpurii:

... Pavel este cel mai timpuriu scriitor creștin la care avem acces direct. În ceea ce privește activitatea literară, a fost foarte prolific, scriind scrisori către diverse comunități; el a fost, de asemenea, foarte influent, cel puțin într-o privință și anume în ceea ce privește faptul că activitatea sa de a scrie scrisori a fost imitată de alții care au scris scrisori în numele lui după viața sa.²³

Astfel, apostolul Pavel, înainte ca viața lui să intre în acest tipar de personalități de avangardă ale timpului special care începuse cu pogorârea Duhului Sfânt, arată a fi în această elită a oamenilor lui Dumnezeu ca Iosif sau Daniel care nu par persoane lumești ci foarte pioase, căutând voia lui Dumnezeu pentru viața lor. Mai mult, Saul din Tars nu a avut parte doar

²² John G. Gager, *Reinventing Paul* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 12.

²³ Traducerea mea din Christopher Tuckett, *Christology and the New Testament: Jesus and His Earliest Followers* (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2001), 41

de experimentarea Proniei Divine care le-a făcut trecere acestor avangardiști înaintea mai marilor lor și de înțelegerea că Dumnezeu le-a făcut înlesniri și i-a binecuvântat cu înțelepciune, dar și de o întâlnire directă cu Isus, Domnul cel înviat. Întâlnirea, este adevărat, n-a avut loc ca o răsplată a faptelor bune de dinaintea convertirii sale, ci, așa cum singur mărturisește, Hristos i s-a descoperit „ca unei stârpituri”. Însărcinarea specială pe care i-a dat-o Dumnezeu arată că, într-adevăr, apostolul Pavel este, de asemenea, inclus în acest grup de oameni ai lui Dumnezeu care sunt folosiți în avangarda timpurilor speciale pe care le va traversa lumea și continuă să adauge elemente lipsă la tipologia acestor caractere:

Du-te căci el este un vas, pe care l-am ales, ca să ducă Numele Meu înaintea neamurilor, înaintea împăraților și înaintea fiilor lui Israel; și îi voi arăta tot ce trebuie să sufere pentru Numele Meu. (Fapte 9:15-16)²⁴

Această apostolie dată de Domnul Isus lui Pavel ajunge să îl așeze în tiparul celorlalte personaje, Daniel și Iosif. John Clayton Lentz, Jr. ajunge să îl suspecteze pe Luca de a avea un scop special în prezentarea lui Pavel în Faptele Apostolilor ca fiind figura de succes a evangheliei, care îi influențează pe toți, fie ei dintre liderii lumii la acea vreme fie din masele obișnuite:

Totuși, ceea ce apare a fi de mare interes pentru Luca nu este numai Pavel, iudeul, dar și Pavel din Tars, romanul care se arată pe sine confortabil în compania celor sus puși și puternici ai primului secol al lumii greco-romane. În Faptele Apostolilor, Pavel este întotdeauna în control. Autoritatea sa nu

²⁴ *Biblia Cornilescu.*

este recunoscută numai de creștini; el este, de asemenea, cunoscut ca un om a cărui vorbă nu trebuie luată cu ușurătate de liderii seculari.²⁵

Așadar, viața lui Pavel ajunge suspectă pentru unii cercetători datorită acestei scheme de lucru obișnuite a lui Dumnezeu de a folosi personaje în avangardă pentru a deschide noi orizonturi în planurile Sale.

Putem găsi multe similarități între evenimentele care l-au însoțit pe apostolul Pavel în realizarea planului lui Dumnezeu pentru etapa aceasta a dezvoltării bisericii în lume și celelalte două cazuri expuse mai înainte. O asemănare între Iosif și Daniel pe de o parte și Pavel de cealaltă parte este dubla cetățenie pe care o aveau: Iosif este evreu și egiptean, primind un nume egiptean, Țafnat Panea (Gen 41:45 פַּנְעָה תַּפְנַת); Daniel este iudeu și babilonian, fiind numit Belșațar (Dan 1:7 בֶּלְשַׁצְצָר דָּנִיֵּאל); apostolul Pavel era atât iudeu, având numele Saul, cât și cetățean roman, purtând numele Pavel. O altă asemănare între Iosif și apostolul Pavel este faptul că, înainte de a ajunge în fața unui împărat, amândoi au vise sau arătări supranaturale. Astfel, Iosif a avut visul snopilor (în Gen 37:6-7) și pe cel al astrelor (în Gen 37:9). Amândouă visele aveau un înțeles care a fost bine interpretat atât de către Iosif, cât și de membri familiei lui. De partea sa, Pavel are o arătare a Domnului în noaptea următoare prezentării lui înaintea sinedriului după ce a fost arestat în Templu (Fapte 23:11 Τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος). În această descoperire, Pavel este informat că, așa cum a

²⁵ Traducerea mea din John Clayton Lentz, Jr. *Luke's Portrait of Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 2.

mărturisit despre Domnul la Ierusalim, trebuie să o facă și la Roma (Fapte 23:11b γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι). Următoarea dată când are Pavel o descoperire, este a unui înger, după ce apostolul trecuse prin teribila furtună din Mediterană (Fapte 27:23 παρέστη γάρ μοι ταύτη τῇ νυκτὶ τοῦ θεοῦ, οὗ εἰμι [ἐγώ] ὧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος): îngerul îl întărește, arătându-i că trebuie să stea înaintea Cezarului și că, de hatârul lui, Domnul i-a dăruit viața tuturor celor ce-l însoțeau pe corabie (Fapte 27:24 Παῦλε, Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι). Astfel, în aceste două situații, Pavel primește avertizări supranaturale despre destinul lui de a fi martor înaintea Cezarului.

Când Pavel stă în fața împăratului Agripa și a procuratorilor romani, mai întâi înaintea lui Felix și apoi a lui Festus (Fapte 24-26), nu face altceva decât să prezinte taina evangheliei care i-a fost descoperită lui și care fusese descoperită proorocilor. La finalul discursului, așa cum a făcut și Daniel cu împărații Babilonului, Pavel invită audiența la pocăință și întoarcere la Dumnezeu. Această descoperire a tainei lui Hristos va face ca dregătorii romani să fie foarte tulburați: Felix este îngrozit (Fapte 24:25 ἔμφοβος γενόμενος ὁ Φῆλιξ), iar Festus crede că este o nebunie ceea ce vorbește Pavel despre învierea Domnului (Fapte 26:24 ὁ Φῆστος μεγάλη τῇ φωνῇ φησιν· μάλιν, Παῦλε), acestea fiind reacții similare cu cele pe care le-au avut atât Faraon cât și Nebucadnețar la visele prin care au fost înștiințați cu privire la viitorul lor și al popoarelor pe care le conduceau.

Apostolul Pavel, ca și Iosif, a avut parte de mai multe întemnițări, unele dintre ele fiind provocate chiar de către cei din neamul său. Există chiar și un caz în care elementele

istorisirii evenimentelor din viața lui Pavel sunt apropiate episodului înțemnițării lui Iosif de către Potifar - și anume când Pavel este aruncat în temnița din Filipi (Fapte 16:16-40). În cazul lui Pavel, acesta este necăjit de o femeie cu un duh de ghicire (în cazul lui Iosif de soția lui Potifar), iar stăpânii roabei eliberată de duhul necurat îi târăsc pe Pavel și pe Sila în piață să fie judecați și apoi aruncați în temniță (Iosif este judecat de Potifar la mărturia femeii lui și aruncat în temniță). Din temniță vor fi scoși ca urmare a unei lucrări miraculoase a lui Dumnezeu, un cutremur în cazul lui Pavel, respectiv un vis al lui Faraon, în cazul lui Iosif. După acest miracol, Pavel este eliberat și ajunge să cucerească pe temnicier și familia acestuia pentru Hristos. De asemenea, dregătorii au venit să îi scoată afară din temniță pe Pavel și Sila.

O altă asemănare între viețile celor doi oameni ai lui Dumnezeu stă în cauza plecării lui Pavel la Roma, plecare datorată fraților lui de neam. Tot așa, Iosif a plecat în Egipt ca urmare a răutății fraților săi.

Pavel a ajuns chiar să se asemeze cu Daniel în evenimentul în care acesta din urmă a fost aruncat în groapa cu lei; în cazul lui Pavel, se pot menționa mărturia lui despre întărirea adusă de Domnul când toți l-au părăsit în fața Cezarului (2 Timotei 4:16-18 καὶ ἐρρύσθην ἐκ στόματος λέοντος) și din lista necazurilor întâmpinate de către apostol în călătoriile lui misionare naufragiul său (2 Cor. 11:25 νυχθήμερον ἐν τῷ θυθῶ πεποίηκα).

Viața lui Pavel se mai poate asemana cu aceea a lui Daniel și prin faptul că cel dintâi ajunge în pericol împreună cu alți creștini pentru taina evangheliei (un exemplu este în Filipi când el și Sila sunt aruncați în temniță) așa cum s-a întâmplat și cu înțelepții Babilonului pentru o altă taină.

Așadar, se obsevă, din aceste elemente similare de tipologie, faptul că Pavel intră în grupul avangardiștilor acelor perioade noi din istoria poporului Israel. Cel mai important element tipologic rămâne abilitatea de a descoperi mistere. Taina pe care o descoperă apostolul Pavel este una ascunsă de ochii altor profeți.

Acest studiu facilitează observarea legăturii tipologice care există pe paginile Scripturii între personajele avangardiste ale timpurilor dificile, personaje care aduc o schimbare radicală în istoria poporului Israel, ceea ce necesită elaborarea unei viziuni noi care să ajute poporul credincios să depășească prezentul inconfortabil și să se direcționeze către un viitor care să dea sens destinului vieții lor. Dacă Iosif a avut un rol foarte important în a pregăti viețuirea triburilor lui Israel în Egipt, Daniel ajunge să câștige respect la curtea împăratului Babilonului ca descoperitor de taine și să scruteze viitorul intertestamentar, arătând poporului exilului că toate împărățiile pământului vor avea un puternic rival în împărăția lui Dumnezeu care va câștiga supremația în final. Apostolul Pavel este lucrătorul avangardist al acestei împărății finale; prin efortul lui de a propovădui taina Evangheliei, apostolul capătă un caracter universalist de necontestat. Viața lui se încadrează între aceste coordonate, păstrând legătura tipologică cu ceilalți slujitori avangardiști pentru a arăta că există un fond, apropiat poporului iudeu, comun la persoane care apar, dealtfel, destul de diferite de trunchiul iudaic – Iosif, liderul egiptean numărul doi, Daniel, căpetenia magilor Babilonului și Pavel, apostol al neamurilor. Diferențele ce apar între cele trei personaje și istoriile lor dovedesc istoricitatea acestora și faptul că există mereu alte dificultăți

de întâmpinat ce ajung să dea o direcție aciclică istoriei către destinul hotărât de Dumnezeu. Legăturile tipologice existente între aceste personaje ajută la perceperea Scripturilor vechi testamentare în unitate cu cele nou testamentare.

Contestarea, de către unii cercetători din vremurile actuale, a unor personaje vechi testamentare și, mai ales, a istorisirilor vieților lor are mult mai puțină forță când înțelegem această tipologie după care Duhul Sfânt organizează și selectează, prin autorii cărților Scripturii, către scopurile Sale, elemente din viața personajelor avangardiste și nu numai. Chiar dacă viața oamenilor este unică, totuși, când este pusă la diposiția lui Dumnezeu, ajunge să intre pe un făgaș comun care tipologizează carcaterile și le aduce într-o asemănare plină de semnificație.

**Coordonate literare în vederea înțelegerii
politicului în Evanghelia lui Ioan. Teme specifice
și vocabular specific iohanin cu conotații politice**

**Literary Themes for Understanding the Politics
in the Gospel of John. Specific Themes and
Specific Johanne Vocabulary with Political
Connotations**

Asist. Drd. Teodor-Ioan COLDA
Institutul Teologic Baptist din București

Abstract

In writing his gospel John the Evangelist had a theological purpose, rather than a historical one. For this reason the gospel's reader must have in view primarily the theological focusing of the text which subordinates all the other aspects. Yet it is important to understand with the same earnestness the meaning of these other aspects. In this paper (Literary Aspects towards a proper Understanding of Politics in the Fourth Gospel. Specific Johannine Literary Themes and Vocabulary with Political Connotations) the author tries to offer some literary basis and directions in the study of politics in the Fourth Gospel starting from some specific Johannine literary themes, which carry forth political connotations, and political vocabulary. Along the discussion the author tries to argue that the political aspect is governed by the theological one and the

politics of the historical facts of the Gospel are subordinated to God's purpose and also to the theological purpose of the Fourth Gospel.

Keywords: The Gospel of John, politics, literary themes

Teologia politică a căpătat în ultimul secol o atenție deosebită din partea teologilor și a politologilor deopotrivă. Este un domeniu care necesită interacțiune cu diverse domenii precum teologia, istoria, filosofia, etica, istoria religiilor, cultură și civilizație etc. Un domeniu vast cu posibilități multiple de abordare. Dar orice discuție în domeniul teologiei politice trebuie să pornească de la o sursă.¹ Sursa noastră este de această dată Evanghelia lui Ioan. Focalizarea va fi pe informațiile pe care cel de-al patrulea evanghelist le consemnează, formele literare pe care le adoptă pentru a scoate în evidență anumite evenimente, personaje sau situații, viața și lucrarea lui Isus, dar și pe modul în care audiența evangheliei ar fi înțeles aspectele politice pe care Ioan le schițează în evanghelia sa.

În această cercetare incipientă a gândirii politice și teologice a lui Ioan nu trebuie să se piardă din vedere că scopul celei de-A patra evanghelii este de natură teologică, iar această natură teologică a scopului devine una din caracteristicile cele mai importante ale evangheliei, așa cum subliniază și C.H. Dodd: „această Evanghelie are mai degrabă ca și caracteristică esențială un scop teologic decât un scop

¹ Vezi Octavian BABAN, „Despre posibilitatea unei teologii politice a Noului testament: introducere”, *Jurnal Teologic* (8) 2009, 45-6.

istoric”². În sensul acesta teologia politică a lui Ioan este subordonată limitelor teologice impuse de Evanghelie. Aceasta cu atât mai mult cu cât Evanghelia lui Ioan nu are pretenția să prezinte o mărturie exhaustivă, completă sau finală a istoriei lui Isus. Politicul la Ioan trebuie să fie în mod necesar subordonat teologiei sale, deci scopului său este acela de a-i aduce pe oameni, în speță pe cei ce se întâlnesc cu textul evangheliei, la credința în Isus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu. Astfel o teologie politică a lui Ioan poate fi clădită pe implicațiile și aplicațiile a ceea ce înseamnă a crede că Isus este Hristosul și a primi viața în Numele Lui.

Acest studiu deschide orizonturile unei discuții despre teologia politică a Evangheliei lui Ioan, atingând problema surselor politicului identificate în conținutul evangheliei. Abordarea va fi una cu precădere literară, identificând mijloacele literare pe care le folosește Ioan și stabilind dacă acestea pot fi sau nu o sursă pentru politică. Temele literare sunt importante și Ioan are un motiv bine întemeiat dacă dezvoltă o temă anume în evanghelie. Oare le atribuie Ioan acestor teme conotații politice? Rămâne de văzut. Așadar, unde putem găsi un conținut politic sau conotații politice în formele literare ale evangheliei? În continuare vom propune câteva zone de explorare.

Tema orei propice

Această împletire între semnificația teologică și cea politică a evenimentelor poate fi remarcată cu ușurință în dreptul unei teme literare importante dezvoltate de Ioan în evanghelia sa.

² C.H. DODD, „Some Considerations upon the Historical Aspects of the Fourth Gospel” în Harvey K. ARTHUR (editor), *In Search of the Historical Jesus* (London: SPCK, 1970), 82-3.

Evangelhia ar putea fi numită, astfel, și „evangelhia ceasului potrivit”, a „orei propice”.³ *Ora* sau *ceasul* (ἡ ὥρα) poate apărea ca o precizare temporală normală (cf. 1:39; 4:6; 4:52-53; 19:14, 27) sau ca simbol (cf. 2:4, „nu mi-a venit încă ceasul”; 4:21,23, „a venit ceasul...”; 5:25, 28, „vine ceasul...când cei morți... vor învia”; 12:23, „a sosit ceasul ca Fiul omului să fie glorificat”; 12:27, „izbăvește-mă din ceasul acesta”; 13:1, „i-a sosit ceasul să plece din lumea aceasta la Tatăl”; 16:25, „vine ceasul când nu vă voi mai vorbi în pilde”; 17:1, „a sosit ceasul!”. Dar Ioan știe că Isus nu putea fi prins de autoritățile iudaice pentru că „nu-i sosise încă ceasul” (cf. 7:30, 8:20). De asemenea Isus știe că odată cu prinderea, judecarea și condamnarea Lui la moartea uceniciei și toți cei care L-au urmat vor fi dezorientați (cf. 16:32, „vine ceasul... când veți fi risipiți”) și vor avea de suferit (16:4, cf. 16:21, „va veni ceasul să se împlinească”) chiar pe termen lung (cf. 16:1-4). Așa cum remarcă Culpepper, Ioan folosește tema aceasta ca mecanism de amânare care dezvoltă drama evangheliei, în timp ce sugerează că în ce privește ceasul lui Isus, este ceasul judecății și al morții Sale.⁴

Din același punct de vedere, evangelhia este și o „evangelhie a zilei”, deoarece folosește deseori expresiile „ziua aceea”, „ziua Sabatului”, „ziua de apoi”, „ziua de pe urmă”, „ziua Mea”, „ziua pregătirii Paștelor”, „ziua dintâi”, „ziua îngropării Mele”.⁵ Din nou „ziua îngropării Mele”, chiar dacă la momentul rostirii în 12:7 cei prezenți nu au înțeles

³ Octavian BABAN, *Incursiune în istoria și teologia Noului Testament* (București: The Bible League, 2002), 103-4.

⁴ R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 92.

⁵ Octavian BABAN, *Incursiune*, 104.

despre ce vorbea Isus. Pentru cititor este clar că Isus vorbea despre moartea Sa violentă prin crucificare, pentru păcatele Lumii – din punct de vedere teologic – și ca rezultat al conflictelor cu autoritățile iudaice sau romane – din punct de vedere politic. În sensul acesta mirul turnat de Maria pe picioarele lui Isus este o imagine care anticipează moartea și îngroparea Sa. Că moartea lui Isus a avut în dimensiunea telurică a evenimentelor cauze politice nu poate fi negat, mai ales că, în general, amenințările cu moartea în Evanghelia lui Ioan au în majoritatea situațiilor cauze politice (cf. 12:10-11).

Vocabular politic

Ioan are un vocabular destul de bogat în jurul căruia dezvoltă situații politice. Isus este „Profetul așteptat în Lume” (ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον, cf. 6:14), probabil ca răspuns la problema păcatelor Lumii (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, *ridică păcatele lumii*, cf. 1:29), a cărei rezolvare este Isus ca Miel al lui Dumnezeu (ἄμνὸς τοῦ θεοῦ, cf. 1:29). Problema păcatelor nu este semnalată doar în dreptul națiunii iudaice, sau în dreptul imperiului – ca lume civilizată – pentru că este de natură universală. Păcatul lumii trebuie ridicat, înlăturat. Isus nu este doar profetul, El este și Mesia/Hristosul (τὸν Μεσσίαν, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον χριστός, cf. 1:41), de care se leagă așteptările națiunii iudaice pentru restaurarea monarhiei lui Israel – de aceea Natanael În numește pe Isus Împăratul lui Israel (βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, cf. 1:49) – și emanciparea națională în vederea unei noi devoțiuni față de Dumnezeu care pornește de la Templul (τὸ ἱερόν, cf. 2:14; ὁ ναὸν, cf. 2:19) din Ierusalim (Ἱεροσόλυμα, cf. 2:13), loc important atât religios, cât și politic. Pentru că Isus este privit de popor/norod/mulțime (ὁ ὄχλος, cf. 7:32) ca Mesia, El poate

fi aclamat și ca împărat (*Împăratul tău*, ὁ βασιλεύς σου, cf. 12:15), iar apoi condamnat ca un insurgent (κακὸν ποιῶν, cf. 18:30), acuzat de atribuirea titulaturii de Împrat al iudeilor (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, cf. 18:33), ceea ce reprezenta un act de ofensă, de opoziție față de autoritatea Cezarului (ὁ Καίσαρ, cf. 19:12). Isus va fi prins în mijlocul unui joc de putere între sacerdoțiu/preoți (οἱ ἄρχιερεῖς, cf. 19:6) și imperiu, reprezentat prin guvernatorul Pilat. Isus este conștient că dincolo de puterea lividă a iudeilor și puterea de dominație romană, există o putere sau o autoritate de sus (ἐξουσίαν... ἄνωθεν, *autoritate... de sus*, cf. 19:11), care domină toate celelalte puteri/autorități. Oricum, Împărăția lui Isus (ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, *Împărăția Mea*, cf. 18:36) nu este din lumea aceasta și nici slujitorii Săi, de aceea ei nu luptă (οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἡγωνίζοντο, *slujitorii Mei s-ar fi luptat*, cf. 18:36).

Ca urmare a jocului de putere Isus nu este aruncat în temniță (εἰς τὴν φυλακὴν, *în temniță*, cf. 3:24) ca Ioan Boezătorul. Este prins, judecat (κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν, *după legea voastră voi judecați-L*, cf. 19:31) și condamnat la moartea prin crucificare (σταύρωσον σταύρωσον., *Răstignește-L, răstignește-L!*, cf. 19:6), execuție rezervată proscrișilor, oamenilor nedemi sau a celor ce reprezentau un pericol pentru stabilitatea imperiului. După ce Isus este audiat în pretoriu (τὸ πραιτώριον, cf. 18:28), sentința este dată într-un loc specific, rezervat demnității de judecător, la Gabata (λιθόστρωτον, *mozaic, pavaj*, cf. 19:13) în timp ce guvernatorul stă așezat pe scaunul de judecător (τὸ βῆμα, cf. 19:13), după ce preoții îi spun lui Pilat că Isus trebuie să moară din cauza legii lor (ἡμεῖς νόμον ἔχομεν καὶ κατὰ τὸν νόμον, *noi o lege avem și după lege*, cf. 19:7). Isus va fi bătut/ biciuit (μαστιγῶω, *a biciui/a flagela*, cf. 19:1), batjocorit de

soldați (οἱ στρατιῶται, cf. 19:2), care Îi așează o coroană (ὁ στέφανον, cf. 19:2) de spini pe cap și Îi pun pe umeri o haină purpurie (ἱμάτιον πορφυροῦν, cf. 19:2) ca simboluri ale puterii regale, în timp ce Îl ovaționează (χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, *Salutare, Împăratul iudeilor!*; cf. *Vulgata, Ave, rex Iudaeorum!*, cf. 19:3) disprețuitor. În timp ce Isus Își purta crucea (ὁ σταυρος, cf. 19:17, 31), iar moartea i-a fost confirmată după ce a fost străpuns cu o sulită (ἡ λόγχη, cf. 19:34), Barabba, tâlharul (ὁ ληστής, cf. 18:40), era liber (ἀπολύω, *a elibera*, cf. 18:39). Isus este crucificat de către romani ca unul care era un pericol pentru provincie și pentru imperiu, deși niciodată nu și-a manifestat opoziția față de Roma, ci Îl vedem vindecând fiul unui om/oficial aflat în slujba imperiului/regalității (τις βασιλικὸς⁶, cf. 4:46).

În complotul împotriva lui Isus, Sanhedrinul (τὸ συνέδριον, cf. 11:47) tratează în mod clar problema Isus mai mult din punct de vedere politic, decât religios, constatând un pericol în direcția în care Isus atrăgea poporul. Teama marelui preot era că vor veni romanii (οἱ Ῥωμαῖοι) și vor distruge/vor lua Templul/locul (ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον, cf. 11:48) și națiunea/neamul (καὶ τὸ ἔθνος, cf. 11:48). În ciuda faptului că ei recunosc acest pericol, la un moment dat neagă condiția de robi (καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε, *și niciodată robii nimănui [nu am fost]*, cf. 8:33; δοῦλός, cf. 8:34) pe care o

⁶ Acest om putea fi un oficial al regelui lui Irod Antipa, care avea jurisdicție asupra Galileii. Colin G. KRUSE, *John* (TNTC; Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 143. Totuși, Irod Antipa nu era recunoscut care rege, ci ca tetrarh. Dacă lucrarea lui Isus este privită progresiv, similar cu ceea ce se întâmplă în Faptele apostolilor, atunci Isus începe cu iudeii, apoi continuă cu samaritenii și în final ajunge la neamuri. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004), 169. Așadar posibilitatea ca acest om să fi fost un oficial imperial este destul de mare.

aveau și pe care au avut-o în trecut în Egipt ori Babilon, sau în țara lor în timpul stăpânirilor persane, siriene ori grecești. Pentru că puterea lor este limitată, apozii (ὁ ὑπέρτης, cf. 18:3 și altele) preoților sunt însoțiți de o cohortă⁷ (ἡ σπειραν, cf. 18:3) condusă de căpitanul/tribunul ei (ὁ χιλιάρχος, *tribun, conducător peste o mie de oameni*, cf. 18:12). Vin înarmați cu săbii (τὸ ὄπλον, cf. 18:3) și poartă torțe/făclii (μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων, cf. 18:3). În ciuda acestui tablou politic destul de sumbru, Isus este Fiul lui Dumnezeu care vine cu Împărăția lui Dumnezeu (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, *a intra în Împărăția lui Dumnezeu*, cf. 3:5) și cu slavă (ἡ δόξα, cf. 1:14 și altele). Cine nu crede în Fiul și nu este născut din nou nu are putere (οὐ δύναται, cf. 3:5) să intre în această Împărăție.

Aluzii cu caracter istorico-politic

Dincolo de vocabularul politic iohanin destul de bogat și variat, se pare că pe alocuri Ioan sugerează că anumite evenimente s-au întâmplat deja, chiar dacă nu le specifică foarte clar. Ioan folosește prezentul istoric pentru a prezenta o mărturie cât mai vivace, mai captivantă și mai reală a faptelor. Ca în multe situații în evanghelie, Ioan folosește ironia tocmai pentru a evoca aceste evenimente. De fapt Ioan pare să facă aluzie la un singur eveniment, dar de o importanță majoră pentru iudei pentru că acest eveniment a însemnat într-un fel sfârșitul iudaismului. Distrugerea Ierusalimului în anul 70 poate fi intuită printr-o citire atentă a câtorva pasaje.

i) „Drept răspuns, Isus le-a zis: „Stricați Templul acesta, și în trei zile îl voi ridica.” Iudeii au zis: „Au trebuit

⁷ O cohortă avea aproximativ 600 de persoane.

patruzeci și șase de ani, ca să se zidească Templul acesta, și Tu îl vei ridica în trei zile?” (Ioan 2:19-20)” Explicația din 2:21, „dar El le vorbea despre Templul trupului Său”, putea fi înțeleasă după momentul învierii (cf. 2:22), dar ar putea fi o aluzie ironică la distrugerea reală a Templului.

ii) „Femeie – i-a zis Isus – crede-Mă că vine ceasul când nu vă veți închina Tatălui, nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim. Voi vă închinați la ce nu cunoașteți; noi ne închinăm la ce cunoaștem, căci mântuirea vine de la iudei. Dar vine ceasul, și acum a și venit, când închinătorii adevărați se vor închina Tatălui în duh și în adevăr; fiindcă astfel de închinători dorește și Tatăl.” (Ioan 4:21-23) Inițial Isus spune că „vine ceasul” când închinarea nu se va face la Ierusalim, la Templu, dar a doua oară este mai categoric și mai specific, spunând „vine ceasul și acum a și venit”. Această realitate este adusă de prezența lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu și ca „Eu sunt”, dar poate fi și singura alternativă în contextul în care Templul nu mai era.

iii) „Și robul nu rămâne pururea în casă; fiul însă rămâne pururea.” (Ioan 8:35) Aici Isus poate avea o exprimare eufemistă referindu-Se la Templu sau la țară. Probabil că a doua variantă este mai plauzibilă. Iudeii vor pierde țara din cauza reacției pe care o au față de revelația lui Dumnezeu în Isus ca Fiu al lui Dumnezeu (cf. 8:28-33). Isus le vorbește și despre robie, dar ei neagă chiar starea lor actuală de națiune dominată de Imperiul Roman, cât și alte situații istorice similare (cf. 8:33). Isus sugerează că ei sunt într-o continuă stare de robie. O astfel de afirmație corespunde gândirii

iudaice a secolului I e.n..⁸ Accentul este pus pe așteptarea lui Mesia mai degrabă decât conștientizarea stării de robie. Isus accentuează starea de robie pentru a evidenția necesitatea credinței în Mesia, prezent printre ei. Necredința va atrage pedeapsa lui Dumnezeu, pierderea calității de fii, dar și pierdere țării.

iv) „Atunci preoții cei mai de seamă și Fariseii au adunat Soborul, și au zis: ‚Ce vom face? Omul acesta face multe minuni. Dacă-L lăsăm așa, toți vor crede în El, și vor veni romanii și ne vor nimici și locul nostru și neamul.’ Unul din ei, Caiafa, care era mare preot în anul acela, le-a zis: ‚Voi nu știți nimic; oare nu vă gândiți că este în folosul vostru să moară un singur om pentru norod, și să nu piară tot neamul?’ Dar lucrul acesta nu l-a spus de la el; ci, fiindcă era mare preot în anul acela, a proorocit că Isus avea să moară pentru neam.” (Ioan 11:47-51) Ioan este ironic în dreptul lui Caiafa. Isus într-adevăr murise pentru poporul Său, dar nu ca victimă politică. El a murit ca Miel al lui Dumnezeu pentru a ridica păcatul Lumii (cf. 1:29; 11:52) Teama marelui preot la gândul unei intervenții armate romane în Palestina este justificată. O intervenție din cauze politice pentru înăbușirea unei revolte ar fi fost nemiloasă. În cele din urmă teama i-a fost justificată.

Aceste aluzii nu doar că justifică o datare mai târzie a evangheliei, dar îi și întăresc rolul apologetic. Isus și creștinismul reprezintă singura opțiune pentru cei care provin din iudaismul palestinian și nu numai. Lipsa Templului pune

⁸Despre viziunea unei continue stări de robiei vezi. Andrew C. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John*. Mohr Siebeck, 2003.), 170. Vezi și Mark A. SEIFRID, *Christ, our Righteousness. Paul's Theology of Justification* (New Studies in Biblical Theology, D.A. arson, ed.: Downers Grove, Illinois:Appolos, Inter Varsity Press, 2000), 21-5.

în pericol devoțiunea față de Tora și închinarea reglementată de ea. Propunerea lui Isus a unei închinări în duh și în adevăr, o închinare acceptată de Tatăl, reprezintă o variantă relevantă pentru contextul istorico-politic al iudaismului de la sfârșitul secolului I e.n..

Este bine de reținut că Ioan adesea pune în cuvintele anumitor personaje mai multe informații decât acestea cunosc sau ar trebui să cunoască. Astfel de informații aparțin unei perspective ulterioare învierii așa cum mereu specifică și Ioan (cf. 2:18-22; 7:37-39; 12:16; 16:12-13; 21:18-23). Spre exemplu Natanael, într-un moment de entuziasm neobișnuit, Îl declară pe Isus Fiul al lui Dumnezeu, dar probabil nu se gândise la divinitatea lui Isus, ci doar L-a recunoscut ca Mesia (cf. 1:46-51).⁹ Pe lângă faptul că Natanael face o afirmație teologică majoră care intra în conflict cu monoteismul iudaic, putând fi acuzat de blasfemie, afirmația lui este completată de una politică. El Îl recunoaște pe Isus ca Împărat al lui Israel, ceea ce însemna recunoașterea mesianității lui Isus și reafirmarea monarhiei israelite. Aceasta îl aducea în conflict cu imperiul. Natanael nu este singurul care face afirmații care îi depășesc cunoașterea. Toma la un moment dat le spune celorlalți ucenici: „Haidem să mergem și noi să murim cu El” (Ioan 11:16). Afirmația lui Toma este neobișnuită, fiind rostită într-un context în care nu era vorba de moartea lui Isus, ci de moartea lui Lazăr. Cuvintele bizare ale lui Toma anticipează moartea lui Isus la Ierusalim și pericolul care plana asupra întregului grup. De ce ar fi vorbit Toma despre moartea lui Isus? Cauzele erau din ce în ce mai evidente. Isus

⁹ Thomas R. SCHREINER, *New Testament Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008.), 81.

era în conflict deschis cu autoritățile iudaice, iar semnele pe care le făcea nu aveau efectul scontat, ci stârneau împotrivire și necredință din partea iudeilor și a sacerdoțiului. Caiafa se află și el în aceeași situație. Vorbește despre moartea lui Isus, surprinzând importanța morții Lui pentru popor din punct de vedere politic (cf. 11:50), dar înțelegerea lui este limitată soteriologic, pentru că moartea lui Isus va fi și în folosul celor ce nu sunt din națiunea iudaică (cf. 11:52). În sfârșit, Pilat prin concluzia din 18:37a, „un împărat tot ești” și prin însemnarea pe care refuză să o schimbe (cf. 19:19-22) certifică în mod involuntar faptul că Isus este într-adevăr Mesia, Împărat, dar el nu înțelesese că Isus nu este un împărat al lumii, nici nu avea cum să fie deoarece această poziție îi era rezervată lui Cezar. Isus este Împăratul unei alte lumi. Isus este de sus.

Extrapolând această metodă a lui Ioan de a face afirmații teologice majore care aparțin unei înțelegeri ulterioare învierii lui Isus la politică, vedem că personajele fac afirmații cu caracter politic, care depășesc dimensiunea curentă a evenimentelor. Prin faptul că Natanael declară că Isus este Împăratul lui Isreal, anticipează aceeași recunoaștere oferită de popor lui Isus la momentul intrării triumfale în Ierusalim (cf. 12:13). Caiafa vorbește despre pericolul roman, despre distrugerea Templului și îngenuncharea națiunii, fapt ce avea să se întâmple în viitor în anul 70. Extrapolarea poate fi împinsă și mai mult, trecând de la cuvinte la fapte. Anumite acțiuni ale unor persoane sau grupuri din evanghelie depășesc însemnătatea lor politică imediată, pentru că Ioan le atribuie un sens teologic:

- soldații împart hainele lui Isus și trag la sorți pentru cămașa lui – împlinesc Scriptura (cf. 19:24);

- lui Isus nu îi sunt zdrobite fluierile picioarelor, dar coasta îi este străpunsă cu sulița – se împlinește Scriptura (cf. 19:36-37), iar Isus este prezentat ca noul miel de Paște în urma contribuției aduse de iudei, de soldații romani și de Pilat..

Sfera politică este subordonată sferei teologiei, iar acțiunile oamenilor politici au o însemnătate mai mare decât și-ar fi dorit sau ar fi bănuțit vreodată că vor avea.

Tema procesului

O temă importantă la Ioan este tema procesului.¹⁰ În evanghelie sunt prezentate mai multe procese. Fiecare proces este unul religios, iar ultimul, procesul lui Isus, este unul cu precădere politic. Este interesant modul în care Ioan prezintă fiecare proces, urmărind de fiecare dată același mecanism. El dezvăluie natura procesului, intră în scenă cel care este judecat, iar în final judecătorul sau judecătorii sunt cei care sunt de fapt judecați și condamnați, ceea ce se confirmă printr-o concluzie finală rostită de Isus, concluzie care implică direct sau indirect judecata. Există un singur proces pentru care acest mecanism nu funcționează. Este procesul lui Petru, un proces neoficial, dar cât se poate de dramatic. Fiecare persoană care trece prin experiența unui proces este judecată din cauza lui Isus. Astfel avem:

¹⁰ Pentru o discuție mai amănunțită despre procesul lui Isus vezi David RENSBERGER, *Johanne Faith and Liberating Community* (Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1988).

c. 8	Procesul femeii acuzate de adulter	Proces religios	Nu este judecată femeia, ci sunt judecați acuzatorii pentru intențiile mârșave și modul tendențios de interpretare a Legii	Concluzia: 8:7,15
c. 9	Procesul orbului vindecat de Isus	Proces religios	Nu este judecat orbul, ci sunt judecați ei pentru intențiile de a găsi cu orice preț un motiv de a-l acuză pe Isus, dar sunt judecați în special pentru necredința lor	Concluzia: 9:39-40
c. 15, 16	Procesul comunității (15:18-16:15)	Proces religios și politic	Comunitatea de credincioși va fi judecată și persecutată și de Lume, dar cea care este de fapt judecată este Lumea. Judecata divină se va manifesta prin venirea Duhului Sfânt.	Concluzia: 16:8-11
c. 18, 19	Procesul lui Isus	Proces religios și politic	Isus este judecat de Sanhedrin, iar apoi de Pilat. Totuși nu El este judecat, ci conducătorii religioși și guvernatorul pentru necredința lor care i-a condus la intrigi și la obscurarea adevărului.	Concluzia: 19:11

c. 18	Procesul lui Petru	Procesul lui Petru	Acesta este un proces al credinței și al loialității față de Isus. În timp ce Isus este judecat de Sanhedrin, afară de Isus, Petru este judecat de oameni de rând (o femeie, soldați din garda Templului, un servitor). În cazul acesta Ioan nu mai aplică mecanismul judecății inverse. Acum doar Petru este judecat.	Concluzia: 18:27
-------	--------------------	--------------------	--	------------------

Isus nu a venit în Lume ca judecător al lumii; menirea Lui era ca să fie Mântuitorul lumii (cf. 3:17). Faptul că Isus a venit ca Mântuitor nu exclude judecata. Lumea va fi judecată din pricina necredinței în Isus (cf. 3:18). Dar cine va judeca lumea? De fapt lumea este cea care îi conferă lui Isus poziția de judecător din cauza alegerii pe care a făcut-o. Concluzia temei procesului în cea de-A patra evanghelie este următoarea: lumea merită să fie judecată, pentru că a judecat greșit atunci când a trebuit să aleagă între întuneric și lumină. A ales întunericul (cf. 3:19). Lumea este judecată pentru faptele ei rele, fapte în rândul cărora intră și atitudinea iudeilor sau a romanilor față de Isus, răstignindu-L din considerente politice. Alternativa din 3:21, „dar cine lucrează după adevăr vine la lumină”, este răspunsul evanghelistului *vis a vis* de atitudinea politică a Lui Pilat, care a suprimat adevărul în interesul său politic, al sacerdoțiului și al imperiului, recunoscând el însuși aceasta cu nonșalanță atunci când a întrebat ironic în 18:38a: „Ce este adevărul?”. Pilat și cei aflați în compania sa rămân în întuneric.

Identități dezvăluite

R. Bauckham are o discuție despre istoricitatea familiei din Betania, argumentând în dreptul problemei numelor în Evanghelia lui Ioan, comparând-o cu celelalte evanghelii, dar mai ales cu Marcu.¹¹ În Marcu anumite identități nu sunt dezvăluite, în timp ce Ioan face contrariul. Explicația lui Bauckham este că în Marcu se încerca protejarea membrilor comunității creștine din Ierusalim, într-o perioadă de persecuție, la scurtă vreme după crucificarea lui Isus. Această situația s-a schimbat spre sfârșitul secolului I, perioadă în care Ioan își scrie evanghelia. Anonimatul este păstrat de Marcu în special în dreptul familiei din Betania, mai ales în dreptul femeii care a uns capul lui Isus (cf. Marcu 14:3). Marcu nu dezvăluie nici identitatea celui ce a început conflictul armat în grădină în noaptea arestării lui Isus și nici identitatea servitorului marelui Preot, care fusese rănit (cf. 14:47). Ioan, însă, dezvăluie identitatea acestor persoane:

<i>Marcu</i>	<i>Ioan</i>
femeia care unge capul lui Isus (14:3)	Maria, sora Martei (12:3)
bărbatul care mânuiește sabia (14:47)	Simon Petru (18:10)
servitorul marelui preot (14:47)	Malhu (18:10)

Toți aceștia erau membri ai comunității creștine din Ierusalim, iar specificarea identității lor le-ar fi pus viața în pericol. Ei erau în pericol nu pentru simplul fapt că credeau în Isus, ci pentru anumite acțiuni ale lor sau din cauza statutului social pe care îl aveau.

¹¹ Richard BAUCKHAM, *The Testimony of the Beloved Disciple* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008 2nd printing.), 173-89.

Femeia care a uns capul lui Isus cu mir a realizat un act mesianic, recunoscându-L încă o dată pe Isus ca Mesia și ca rege, ceea ce în contextul complotului și a condamnării lui Isus era un act reprobabil. Isus a înțeles semnificația actului mesianic al ungerii, dar îl reinterpretează prin prisma propriei Sale vocații mesianice, care pentru El însemna moarte și suferință. De aceea intrarea Sa în Ierusalim nu poate fi numită tocmai triumfală, pentru că El intră călare pe măgar și se îndreaptă spre moarte; „așadar ungerea mesianică pe care a făcut-o femeia este redirecționată de Isus înspre îngroparea Sa, ceea ce este în concordanță cu legătura dintre mesianism și cruce caracteristică lui Marcu.”¹²

Vorbind despre bărbatul care a scos sabia și-i atacase pe cei ce veniseră să-L prindă pe Isus, acesta era în pericol putând fi acuzat de violență și insurecție. Era și el pasibil de condamnare. În ce-l privește pe servitorul marelui preot care devenise creștin, prezența lui în preajma marelui preot și slujba pe care o avea, contravenea credinței sale și l-ar fi făcut un trădător, un supus neloial.

În cazul perioadei în care Ioan își scrie evanghelia, după anul 70, pericolul din partea persecuțiilor iudeilor dispare, dar este înlocuit de pericolul persecuției din partea imperiului, mai ales în timpul domniei lui Domițian (81-98). Un astfel de context ar explica tăcerea lui Ioan în dreptul numelui oficialului imperial din capitolul 4, al cărui fiu fusese vindecat, iar drept consecință, el și toată casa lui crezuseră în Isus (cf. 4:53).¹³

¹² Richard BAUCKHAM, *The Testimony*, 186.

¹³ Deși R. Bauckham crede că numirea sau nenumirea celor care au experimentat din partea lui Isus miracole în viața lor nu este o regulă. Richard BAUCKHAM, *The Testimony*, 176.

Atunci, dacă pericolul persecuției venea din partea imperiului, de ce nu este menționat numele orbului vindecat de Isus în capitolul 9, pentru că și el crezuse în Isus și era un membru al comunității din Ierusalim? Răspunsul este că persecuția iudaică era la sfârșitul secolului de o altă natură. Narațiunea din capitolul 9 se potrivește contextului conflictului dintre biserică și sinagogă.¹⁴ Probabil că Ioan nu a vrut să-i expună pe cei care încă doreau să mai păstreze legătura cu iudaismul sau a căror familii rămase fidele credinței iudaice. Legătura cu creștinismul ar fi atras asupra lor oprobiul comunității iudaice.

În Ioan ungerea lui Isus are loc în tot în Betania cu o seară înainte de intrarea în Ierusalim, ceea ce din punct de vedere temporal are mai mult sens în ce privește confirmarea mesinității lui Isus. Totuși, Maria nu unge capul lui Isus, ci picioarele Lui, într-un act de servitute și devoțiune specială față de Isus. R. Bauckham consideră că Maria a făcut un act profetic. Dincolo de însemnătate mesianică a ungerii,

¹⁴ Datarea cea mai probabilă a Evangheliei s-ar situa undeva în jurul anilor 80 sau 90, un argument fiind separarea definitivă dintre iudaism și creștinism, dedusă din atitudinea conducătorilor religioși față de cei care îl mărturiseau pe Isus ca Mesia. Aceștia erau excomunicați din sinagogă, fapt care reflectă situația de după anul 70, când rolul sinagogii devine proeminent. O astfel de atitudine se vede în a douăsprezecea din cele optsprezece binecuvântări care erau rostite zilnic de orice evreu pios și erau repetate în cadrul fiecărei întâlniri sinagogale: „Pentru apostatați să nu fie speranță... Fie ca Nazarinii și ereticii să fie nimiciți într-o clipă și să fie șterși din cartea vieții...” În tratatul *Ber. 28b* poate fi localizată originea binecuvântărilor. Ele au fost scrise la Iamnia de Samuel cel Mic, la cererea lui Gamaliel al II-lea. Ereticii sunt cu siguranță creștinii, iar menționarea Nazarinienilor este doar o clarificare a identității acestora. Relatarea din Ioan cap. 9 este făcută în așa fel încât să indice situația creștinilor care sunt excomunicați din sinagogă și care la un moment dat erau chiar pedepsiți cu moartea. George R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC, vol. 36; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987), lxxvii.

însemnătate care nu trebuia explicitată, deoarece membri comunității creștine din Ierusalim din care făceau parte Maria și Marta cunoșteau semnificația evenimentului, aceasta are semnificație și în ce privește moartea lui Isus. Destinul lui Isus era clar, moartea. Prin schimbarea accentului de la un act mesianic la un act devoțional cu caracter profetic, ce anunța moartea iminentă a lui Isus, Ioan, la fel ca Marcu o protejează pe Maria. Dacă Marcu a protejat-o nespecificând identitatea ei, Ioan o protejează nemărturisind clar însemnătatea actului ei.¹⁵ O astfel de strategie din partea lui Ioan era necesară într-un context în care Roma reprimase brutal revolta iudaică din anul 70, iar singurul împărat care putea fi ovaționat și pe care iudeii îl puteau avea era Cezar (cf. 19:15).

Situații politice

Ioan consemnează câteva situații politice sau care au cel puțin cauze politice.

- i) Preoții trimit o delagție la Ioan Botezătorul să afle dacă este sau nu Mesia (cf. 1:19-28), ceea ce ar fi implicat anumite decizii din partea lor *vis a vis* de ocupația romană.
- ii) Reacția lui Isus în Templu (cf. 2:13-20) și discuția cu iudeii, răspunsul Lui, puteau fi interpretate ca un dispreț față de Templu, ceea ce s-a și întâmplat (mai evident în celelalte evanghelii). Oricum acest episod deschide conflictul dintre Isus și autoritățile iudaice.
- iii) Ioan Botezătorul încă nu fusese aruncat în temniță, dar cauzele politice ale sfârșitului său

¹⁵ Richard BAUCKHAM, *The Testimony*, 188-9.

trebuie să fi fost cunoscute de audiența evangheliei dintr-o tradiție ioanină sau sinoptică anterioară (cf. 3:22-24).

- iv) Procesul femeii adultere avea scopul de a-L determina pe Isus să facă o greșeală din punct de vedere politic (cf. 8:5-6), confirmând legitimitatea pedepsei prin omorârea cu pietre în timp ce pedeapsa capitală era rezervată autorităților romane.
- v) Intrarea lui Isus în Ierusalim (cf. 12:12-19), chiar dacă nu atât de evident ca în celelalte evanghelii, are implicații politice. Isus este aclamat mesianic de popor, în timp ce conducătorii poporului nu L-au recunoscut ca Mesia. Așadar există un conflict de interese între Isus și conducători, dar și între popor și conducători.

Posibile interpretări politice

Ar fi bine venite câteva studii în ce privește înțelegerea politică a unor aspecte care în Biserică au ajuns să dețină o valoare pur teologică și spirituală. Aici am putea vorbi despre botez și euharistie, despre însemnătatea lor politică pentru perioada secolului I.

Ce însemna botezul dincolo de valențele lui spirituale? Este clar că mesajul Botezătorului era o chemare la pocăință ilustrată prin botez, ca baie rituală specifică obiceiurilor iudaice. Dar botezul în relație cu Iordanul și cu tradiția înțelegerii Exodului în iudaismul intertestamentar ar putea îmbrăca și alte semnificații. Este evident că botezul cu apă era asociat cu oficiul mesianic (cf. 1:25), chiar dacă doar parțial (cf. 1:26-27, 30-33). În contextul acesta expresia *πέραι*

τοῦ Ἰορδάνου, *dincolo de Iordan*, din 1:28, 3:26, 10:39-40 cred că are un rol important mai mult decât un indiciu pentru localizarea Betabarei.¹⁶ Mai degrabă Ioan intenționează să sugereze locul unde boteza Ioan, iar apoi Isus și ucenicii Lui în raport cu râul Iordan. Este posibil să fie vorba de un amănunt geografic, care să transmită o informație despre autor și localizarea lui la monetul scrierii în raport cu Iordanul. O altă explicație este evocarea unei realități din experiența Exodului original a lui Israel. Poporul se pregătea să intre în țară, adică πέραν τοῦ Ἰορδάνου (cf. Numeri 32:19; Deuteronom 3:20, 25, 4:26, 11:30). Expresia este folosită atât pentru a exprima dorința poporului de a intra în Canaan în așteptarea împlinirii promisiunii lui Dumnezeu, dar mai apoi și realitatea acestei împliniri, atunci când poporul se află în țară, iar acum πέραν τοῦ Ἰορδάνου desemnează spațiul dinafara Canaanului (cf. Iosua 9:10, 22:4, 24:8). Chiar dacă pentru Ioan expresia ar avea un simplu rol geografic, informația pe care o transmite descrie situația poporului la vremea scrierii Evangheliei. Era după anul 70, vreme în care evreii experimentau un nou exil și aveau năzuința unui nou Exod al cărui țel era ajungerea în spațiul desemnat de πέραν τοῦ Ἰορδάνου.

S-ar putea ca acest amănunt să conțină implicații politice; Isus care botează în Transiordania, la estul Palestinei, oamenii care mergeau la Isus (cf. 3:26) nu pot fi amănunte fortuite. Mișcările mesianice de emancipare națională aveau în

¹⁶ Încercări de a găsi explicații în dreptul acestei dileme, Betabara / Betania nu dau dovadă de prea mare succes. Vezi Colin G. KRUSE, *John*, 78. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004), 65-6. D. A. CARSON, *John* (Leicester, England: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 146-7.

comun ceea ce N. T. Wright descrie ca „intrarea stilizat-simbolică în țară.”¹⁷ Aici poate fi amintit Theudas care a trecut Iordanul cu scopul de a merge în pustie în așteptarea Exodului.¹⁸ Poate fi considerată prezența lui Isus πέραν τοῦ Ἰορδάνου începutul unei astfel de mișcări? Pentru a putea oferi un răspuns problema mai necesită studiu. Ce se poate spune totuși este că nu trebuie să pierdem din vedere că scopul lui Ioan este unul teologic, iar sfera politicii este subordonată sferei teologiei.

În ce privește euharistia și limbajul folosit de Isus care sugerează egalitate, unitate și depășirea barierelor impuse de condiția socială, ar putea fi un răspuns nou, diferit, pentru o societate sclavagistă. Isus spune „nu vă mai numesc robi...” (cf. 15:15), cuvinte care au un deosebit impact pentru cei care aveau condiția socială de sclavi. Chiar dacă aceste cuvinte nu răspund în mod direct problemei, cel puțin mesajul lui Isus reușește să ofere demnitate oamenilor cărora nimeni nu le oferă demnitate. Dar mai mult decât atât, așa cum observă R. Bauckham, „în crucificarea Sa, Isus S-a identificat fără echivoc și în cele din urmă cu victimele.”¹⁹ În „lumea lui Isus” nu există clase sociale precum în lume. În „lumea lui Isus” doar El este stăpân (ὁ κύριος), iar fiecare este robul (ὁ δούλος) Său, totuși Isus alege să-i numească pe robi prieteni (φίλους). Limbajul unității din capitolul 17 contribuie și mai mult la această imagine a egalității pe care o aduce și o promovează Isus (cf. 17:22-23). Isus aplică Lumii de jos principiile Lumii de sus din care vine El, ca soluție pentru

¹⁷ N. T. WRIGHT, *Mesia* (Cluj-Napoca: Aqua Forte, 2007).

¹⁸ Andrew C. BRUNSON, *Psalms 118 in the Gospel of John*, 168.

¹⁹ Richard BAUCKHAM, *The Bible in Politics* (Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1989), 148.

problemele lumii (cf. 17:11). Societatea nu era încă pregătită pentru abolirea sclaviei, dar în comunitatea creștină trebuia să capete alte forme. În comunitate trebuie să existe egalitate în ce privește unitatea. Toți sunt egali, pentru că sunt uniți înspre aceeași relație cu Dumnezeu.

Concluzii

Acestea sunt doar câteva din sursele politicului existente în Evanghelia lui Ioan, lista putând să se dezvolte în aceeași direcție literară propusă în acest material. Ce este important de menționat la acest punct este că o discuție despre teologia politică a lui Ioan este posibilă și bine-venită, deschizând noi orizonturi în studiile ioanine și făcând apel la detaliul istoric, la rafinamentul literar al textului și la dimensiunile teologiei evangheliei.

Este adevărat că scopul lui Ioan în evanghelie este unul teologic, dar aceasta nu înseamnă că el a exclus dimensiunea politică și că nu poate fi explorată. A nu se pierde din vedere că Isus a fost o personalitate istorică angrenată politic, nu pentru că Și-a dorit aceasta, ci pentru că identitatea Sa, natura mesajului Său și acțiunile Sale au stârnit împotrivire în diverse moduri, printre care și opoziție politică. Mesajului politic al lui Ioan este condiționat teologic. El arată că politicul este supus teologicului. Demonstrează aceasta prin înțelegerea pe care o are cu privire la modul în care Dumnezeu a folosit situații politice specifice pentru a-Și duce la îndeplinire planul de mântuire așa cum era anunțat în Scriptură. În sensul acesta felul în care Ioan prezintă situațiile politice trădează o intenție apologetică.

Early Anabaptism: A Look from a Theological Perspective

Dr. Jim DAHL

Abstract

Anabaptism was influenced by the Roman Catholic Church, at least in terms of their aspirations and means to a practical holiness. Erasmus, too, played an important role, through his production of the Greek New Testament, his insight into the nature and proper observance of baptism, and his mediation of the influence of the Devotio Moderna.

But it is also true that Anabaptism was influenced by the Reformation. They were certainly influenced by the theologies of Zwingli and Karlstadt, and perhaps even to an extent by Luther, though primarily as his teaching was mediated through Zwingli. To some extent, the Anabaptists were more consistent in applying their theological insights than were the Reformers themselves. How they differed from and reacted against them was, however, significant. Both the goal and the timing for reforming the church were points at which they disagreed. The Anabaptists were not out to reform theology, but the Church and practice of Christian living. Those were areas in which they would not accept delay or compromise. But, of course, there were also significant differences theologically, especially in the key doctrine of justification. Even in these areas, though, the disagreements came about chiefly because of the different concepts regarding the means and goals of holiness.

Keywords: Anabaptism, Reformation, Catholic Church, Zwingli, Karlstadt, Luther

Anabaptism is certainly the least deliberately theological movement of the Reformation. One scholar begins his study of Anabaptist theology with the statement, “To talk about the theology of Anabaptism seems like talking about squaring the circle. Apparently there is none”¹ Another writer concurs, though in milder, more understated fashion: “It was rich in tales both heroic and horrific. It was less prolific, however, in theological expression.”² To say this is not to deny that Anabaptism had a theology, but it is a recognition that Anabaptism was not a movement that set out to reform theology so much as to reform (or restore) the Church and the Christian life. It is widely agreed by scholars of Anabaptism that this movement had an “implicit” rather than an “explicit” theology. Robert Friedmann is correct when he states that “no genuine religious movement can exist without certain underlying ‘theological’ ideas, even if they are not precisely formulated.”³ Granted, then, that Anabaptism has at least an implicit theology, what is meant by taking a look at early Anabaptism from a theological perspective?

Simply stated, the purpose of this study is to look at the influences that shaped this largely implicit theology of Anabaptism, whether those influences are historical events,

¹ Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1973), p. 17.

² Thomas N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), p. 17.

³ Friedmann, p. 20.

leading thinkers of the day, writings, or movements of a cultural, a theological, or a political nature. Attention will also be given to the “shape” that these influences gave to the phenomenon called Anabaptism.

There are several goals for this study. One is of an historical nature, that is, to provide an understanding of the origin and early development of Anabaptism. Another goal is similar to the first, that is, to provide a brief account of some more recent scholarly opinions regarding the developmental influences of Anabaptism, as well as some bibliographical resources. The final goal has a more practical aim. It is hoped that this article will demonstrate that a theological movement (whether it is an implicitly or explicitly theological movement!) is made of a complex mixture of different kinds of influences, and that a good theologian will strive to become increasingly aware of these issues while constructing or interpreting a theological system.

Some Preliminary Issues

The Anabaptist movement makes for a fascinating study in historiography. There is scarcely any issue that is not debated among scholars. As Hans Hillerbrand puts it,

As is well known, the history of historians' writing about the sectarians, radicals, left-wingers, *Schwärmer*, or dissenters of the Reformation of the sixteenth century – whatever we are disposed to call them . . . – is as fascinating as is their history itself. The common denominator of interpretation from the sixteenth to the twentieth

century was that the theological orientation of the scholar determined the scholarly perspective.⁴

One such issue is the name of the movement itself, as Hillerbrand attests to above. The problem is that there are few, if any, names that do not carry some “baggage” or judgment, or that are inclusive enough to embrace the entire movement. The term “Anabaptist” itself is a prime example. It was not given simply because proponents of this movement re-baptized people (they themselves would say that they do not “re-baptize” anyone, because infant baptism was not considered to be a true baptism), but specifically to bring these people under an antiquated law established by Emperor Justinian to deal with the Donatist problem a thousand years earlier. The penalty for such an offense as re-baptism was death. Roland Bainton explains that,

That ancient law of Justinian . . . had been directed against the Donatists, a group who in the days of St. Augustine had endeavored to establish a church of the saints and had baptized over again any Catholics who joined their ranks. Yet this practice was not the real reason for the action against the Donatists, but rather that some of their number were disturbers of the civil peace . . . The parallel between the Anabaptists and Donatists was, however, more than superficial. The first Anabaptists, to be sure, were not disturbing the peace, but they did upset the whole structure of the Church, state, and society.⁵

⁴ Hans J. Hillerbrand, “‘The Radical Reformation’: Reflections on the Occasion of an Anniversary.” *Mennonite Quarterly Review*, 67 (1993), p. 408.

⁵ Roland Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century* (Boston: Beacon Press, 1952), p. 98.

“Anabaptist,” then, was originally a title used by the enemies of the movement in order to bring them under the fatal penalty of this ancient law.

It should be recognized, though, that at that time, the term “Anabaptist” was used to include a wide variety of movements, from the evangelical Anabaptists, to Spiritualists, rationalistic anti-trinitarians, and revolutionary prophets. The concern for those in authority was that these groups seemed to be denying or attacking the existing social order, which was based on a union of the Church and the state. This meant that the excesses done by a few of the more extreme groups were attributed to them all. As will be shown below, the changing social and political scene made the situation even worse, and further contributed to the fear of anarchy. This is what made the charge of Anabaptism such a dangerous one.

So while the name “Anabaptist” is a pejorative one, it has been difficult to find another suitable name other than Anabaptist. Sectarians, dissenters, left-wingers, radicals, and even “Bolsheviks of the Reformation” have all been used. Franklin H. Littell proposes, “For precision it is much better to speak of ‘Swiss Brethren,’ ‘German Brethren,’ ‘Hutterians,’ and ‘Dutch Mennonites’ than to use the term ‘Anabaptists’ at all.”⁶ The price of such precision, though, is that we lack an inclusive term to include what obviously are related movements.

In 1962, George Williams published his influential book, *The Radical Reformation*.⁷ In his book, Williams

⁶ Franklin H. Littell, “The Anabaptists and Christian Tradition,” *The Journal of Religious Thought*, IV (1947), p. 167.

⁷ George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1962).

proposed a taxonomy of the Reformation, dividing it into two main streams, a “Magisterial” Reformation (because it relied on, or at least made use of, political authorities), and a “Radical” Reformation (in the sense that it went back to the biblical “roots”). He further divided the Radical Reformation into three sub-divisions, Anabaptists, Spiritualists, and Evangelical Rationalists, and those divisions were further divided.⁸ It can be seen, first, that term “radical” has been used in its etymological sense (“going back to the roots of something”), and not in a pejorative, popular sense of “extremist” or “fanatical.” Second, he still uses the term “Anabaptist,” though in a more neutral sense, to connote those movements that Littell identified above. This is important because now the term “Radical Reformation” is too broad, and does not delimit the movement under discussion sufficiently.

“Anabaptism” has now become a more widely acceptable name, used in a neutral or even a positive sense. This is especially the case after Harold S. Bender’s essay, “The Anabaptist Vision,” which set out the positive contribution of the movement in a compelling way.⁹ Anabaptism is now seen as a more or less cohesive movement which includes (generally speaking) the four groups listed by Littell. There are different origins, different leaders or founders, different cultural differences, and different emphases in these groups, but there are many common beliefs and practices as well.

⁸ Hillerbrand, “Anniversary Reflections,” p. 413.

⁹ Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1944). It was first published in the journal *Church History* (XIII, 1944), pp. 3-24.

The problem of finding a proper name for the movement brings up two more issues. First, who should be included in the Anabaptist movement? As stated above, eventually main-stream Anabaptism comes to be identified with the Swiss brethren, the Mennonites, the German brethren and the Hutterites (the German brethren and the Hutterites are usually seen as one branch), the three or four groups that were most consistently biblical and that had the widest and longest influence. But as was said above, things were not as clear at the beginning; the situation was more fluid, and it took these groups took time to grow and develop and to coalesce into distinct movements. Thomas Finger adds a fourth group, the Polish brethren. This movement had its roots in Italy, and spread into Lithuania and Transylvania. The Polish brethren, and the groups that developed from them, had a strong current of Unitarianism (the Father alone is God) or ditheism (the Father and the Son are God). This movement died out in the seventeenth century.¹⁰ For the purposes of this study, the term “Anabaptism” will refer to the three main biblical and orthodox movements.¹¹

Speaking of these three main branches in Anabaptism brings up the second issue, that of origins. Older histories of Anabaptism assumed a common origin for the movement among the followers of Zwingli, in Zurich. Harold Bender is

¹⁰ Finger, *Anabaptist Theology*, pp. 40-45.

¹¹ Bender wrote in 1944 that, “we know enough today to draw a clear line of demarcation between original evangelical and constructive Anabaptism on the one hand, which was born in the bosom of Zwinglianism in Zurich, Switzerland, in 1525, and established in the Low Countries in 1533, and the various mystical, spiritualistic, revolutionary, or even antinomian related and unrelated groups on the other hand, which came and went like the flowers of the field in those days of great renovation” (*The Anabaptist Vision*, p. 11).

an example of this approach, among others. Now, however, there is more emphasis on a “polygenesis” approach, that is, seeing various origins for various branches of the movement. One article on the subject boldly states: “The history of Anabaptist origins can no longer be preoccupied with the essentially sterile question of where Anabaptism began, but must devote itself to studying the plural origins of Anabaptism and their significance for the plural character of the movement.”¹² J. Denny Weaver similarly contends that

The original cast of Anabaptist players included a wide variety of characters – priests, monks, layman, laywomen, scholars, tradesmen, artisans, peasants, noblemen, and noblewomen Because of the variety of backgrounds, sixteenth-century Anabaptism could not, and did not, develop as an entirely homogeneous movement. It had no single theological leader, and its several manifestations cannot all be traced to a single source.¹³

Therefore, different origins exist for the Swiss Brethren, the German Anabaptists, and the Mennonites of the Low Countries. In spite of this fact, however, scholars recognize that even though various origins exist for this movement,

¹² James M. Stayer, Werner O. Packull and Klaus Deppermann, “From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins,” *The Mennonite Quarterly Review*, 49:2, 1975, p. 85. This article demonstrates well the complexity of the problem of origins.

¹³ Cf. J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-century Anabaptism*, 2nd ed. (Scottsdale, PA: Herald Press, 2005), p. 18, and Weaver, “Reading Sixteenth-century Anabaptism Theologically: Implications for Modern Mennonites as a Peace Church,” *The Conrad Grebel Review*, 16:1, 1998, p. 37, and Finger, *Anabaptist Theology*, pp. 17-45. The present article cannot get into the question of all of these different origins for the different groups of Anabaptists, and concerns itself mostly with the influences on the Swiss Brethren.

there are converging streams and common influences that run between them.¹⁴

The final preliminary issue to comment on again was reflected in Hans Hillerbrand's statement at the beginning of this section. It is the question of perspective. The Anabaptist movement has been described in widely differing ways. For centuries, church history was written largely by Catholic, Lutheran and Reformed scholars, and the Anabaptists did not fare well in their books. Littell comments somewhat bitterly that "the radicals have been the theological 'whipping boy' of Catholic, Lutheran, and Reformed writers."¹⁵ As an example, the great church historian Philip Schaff can be cited:

The Swiss Reformation [i.e., Zwingli's reformation], like the German, was disturbed and checked by the radical excesses. It was placed between the two fires of Romanism and Ultra-protestantism [that is, Anabaptists]. It was attacked in the front and rear, from without and within, by the Romanists on the ground of tradition, by the Radicals on the ground of the Bible. In some respects the danger from the latter was greater. Liberty has more to fear from the abuses of its friends than from the opposition of

¹⁴ Kenneth Davis cites historian Torsten Bergsten who gives the following summary of the major and distinctive characteristics of Anabaptism: "exclusive biblical authority, church reform which reflects the primitive ideal of the church as a voluntary fellowship of believers who visibly manifest Christlike qualities, a baptismal confession of personal faith, strong, congregationally controlled discipline, a 'Sermon on the Mount' ideal of Christian conduct, and nonviolent principles, often totally pacifistic." He further states that another scholar, Robert Friedmann, would add three other characteristics: a radical separation between the world and the church, a concern for the preservation of human responsibility or free will in salvation, and an emphasis on good works and holy conduct as the result of regeneration. Kenneth Ronald Davis, *Anabaptism and Asceticism* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1974), p. 23.

¹⁵ Littell, "Anabaptists and Christian Tradition," p. 167.

its foes. The Reformation would have failed if it had identified itself with the revolution¹⁶

Since the beginning of the twentieth century, much of the study of Anabaptism has been done by its own descendents, and so another, more positive perspective has replaced the largely negative one of earlier writers. For example, Harold Bender writes in his work, *The Anabaptist Vision*, that “Anabaptism is the culmination of the Reformation, the fulfillment of the original vision of Luther and Zwingli, and thus makes it a consistent evangelical Protestantism seeking to recreate without compromise the original New Testament church, the vision of Christ and the apostles.”¹⁷ Commenting on this appraisal, Hillerbrand remarks, “Ironically, of course, the vision was in its essence just as partisan as the traditional Lutheran scholarship had been. The difference was that it painted a strikingly positive picture of what had theretofore been viewed negatively.”¹⁸

The point of all of these preliminary remarks is to encourage a cautious and critical reading when it comes to the history and theology of Anabaptism. Many points still are under discussion, and often, these discussions can be largely influenced by the personal stance of the writer.

Influences on the Development of Anabaptism

The role of the historian is not only to explain what happened, but why it happened, that is, to offer an explanation

¹⁶ Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. 8, ch. 3, § 24 (e-sword electronic edition, www.e-sword.net).

¹⁷ Bender, *Anabaptist Vision*, p. 13.

¹⁸ Hillerbrand, “Anniversary Reflections,” p. 411.

of the influences that led to the occurrence of an event, a movement, or a phenomenon in history. This is true also for historical theology. In regard to the subject matter at hand, therefore, we want to ask the question, what theological and historical factors influenced the development of this movement? Another question which complements the first is, why did Anabaptism go in a different direction than did the mainstream Reformation?

The answer to these questions is also under debate among scholars. Regarding the intellectual origins of Anabaptism and its relationships of continuity and discontinuity with other religious and reform forces, Davis states,

three distinct options have emerged: one advocating Anabaptism's essential origin in the Magisterial Reformation, another in medieval heretical sectarianism, and the third in the medieval Catholic ascetic tradition. These variant views constitute one of the most significant problems in Anabaptist research at present.¹⁹

This study will look at each of these options in turn to try and assess the degree and type of influence that each has had on the emergence and shape of early Anabaptism.²⁰

¹⁹ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, p. 26.

²⁰ It should be noted that some do not see the origins of Anabaptism in any of these movements, but argue that it is an independent movement. J. Denny Weaver argues this way. At the conclusion of his book, he states: "The preceding story assumes an interpretative perspective that presents Anabaptism as a distinct movement, different from Roman Catholicism but also different from the other Reformation alternatives in the sixteenth century. I do not present Anabaptism as a combination of Catholic and Reformation perspectives. Anabaptism appears as its own kind of movement, with the potential to develop a comprehensive perspective on the world." Weaver, *Becoming Anabaptist*, p. 223.

Theological Influences

Reformation Influences

It is generally conceded that the Reformation was the necessary, fertile ground out of which Anabaptism grew. The sole authority of the Bible and the recognized need and the active attempt to reform the Church, along with the teaching of the Reformers, at least in a general way, all influenced Anabaptism deeply. Some of these kinds of factors will be discussed later, but the immediate question is how great this influence was and to what degree did it lead to the development of Anabaptism? Was Anabaptism simply the logical and consistent extension of the Protestant Reformation? Is it, as Bender wrote, “the culmination of the Reformation, the fulfillment of the original vision of Luther and Zwingli. . .”? Or was there something else at work that took the influence of the Reformation and reshaped it to produce something new?

Heinhold Fast notes that there are seven common points between the theology of early Anabaptism (specifically, the Swiss movement in Zurich around 1525) and the theology of Martin Luther, whose ideas formed the basis of the Reformation.²¹ These seven points are summarized and paraphrased below:

1. The central concern was to call people to a radical repentance, through a conversion of the heart, which led to a new life along a new path.

²¹ Heinhold Fast, “The Dependence of the First Anabaptists on Luther, Erasmus, and Zwingli,” *Mennonite Quarterly Review* 30 (1956), pp. 105-108.

2. This repentance is not something that we human beings can perform of ourselves, but is a gift of God.
3. This demands a significant role for the Holy Spirit.
4. The connection between repentance and the direct work of the Holy Spirit, which becomes effective through faith in Christ, gave rise to the concept of the liberty of conscience.
5. In consequence of the above views, faith is seen as necessary for both the sacraments of baptism and communion. [Though this is a common concept for both Luther and Anabaptism, it was worked out in different ways in their theology and practice.]
6. The key element of a living faith as that which constitutes the Christian life led to a new concept of the church. For Anabaptists, this led to the idea of a voluntary church limited to adults. Luther did not go this far, but he at least had the idea of such a church limited to a small circle composed of those who earnestly desired to be Christian.
7. The Scriptures are the only norm in all these questions as opposed to tradition.

Despite these common concepts, Fast still concludes that Luther was not the determinative influence for the early Anabaptists. He argues, first, that of the Swiss Anabaptists, Balthasar Hubmaier was the one most likely to have been influenced by Luther, for he joined the Reformation movement after reading Luther's works. But soon, he came under the influence of Zwingli, and Luther then became a secondary influence on him. Conrad Grebel, another early leader in Swiss Anabaptism, also probably read some of

Luther's works, but the ones mentioned by him are unimportant, and for him, too, Zwingli was a greater influence. Finally, Fast argues that the typical reaction in Anabaptist circles to Luther was almost entirely one of criticism.²² Luther's ideas were probably influential for Swiss Anabaptism only as they were mediated through Zwingli. Fast states:

When we find among the Anabaptists in Switzerland ideas with which Luther inaugurated the Reformation but do not quite know in what way these ideas may have reached them, the safest guess is always Zwingli. He reworked in a very independent manner the content of the new ideas being developed in Lutheran Germany, and relayed it with Zwinglian coloration to Switzerland.²³

There is no doubt that Zwingli was a major influence on the early Swiss Anabaptists. As Fast explains,

The Anabaptists in Zurich proceeded from a circle of close friends of Zwingli, who at the beginning of the 1520's supported Zwingli most powerfully in his reform efforts and were theologically completely dependent upon him. This dependence extends so far that even after the final separation from Zwingli his theology remained so determinative for Anabaptist concepts that these concepts in their principle elements can be largely explained on the basis of this dependence.²⁴

²² Ibid., p. 108-109. Although Fast does not specify the reason for this critical attitude, it seems to lay in Luther's Augustinianism (especially in regard to the bondage of the will) and his doctrine of *simul iustus et peccator*.

²³ Ibid., p. 109.

²⁴ Ibid., p. 112.

He goes on to argue that in three key areas – the preaching of repentance and conversion, the doctrine of communion, and the doctrine of baptism – the theological dependence of the early Anabaptists on Zwingli is demonstrable.

In regard to the preaching of repentance and conversion, Fast points to the first part of Zwingli's *Christliche Einleitung* of 1523. He comments, "In it Zwingli presents the basic content of Christianity, and indeed one is tempted to say that he does so in amazingly Anabaptist tones. The Anabaptists did, in fact, have their theology from Zwingli."²⁵

Apparently, an even stronger case can be made for the doctrine concerning communion. A letter from Conrad Grebel, an early Anabaptist leader, to Thomas Müntzer dating 1524 shows an exacting correspondence with Zwingli's views. Fast comments that "it is not a question of a *possibility* of Zwingli's being the source of Grebel's ideas, but of the *certainty* that he was that source."²⁶

Finally, on the matter of baptism, Fast argues that while the dependence is not quite so clear, it is still unmistakable. Indeed, he cites the facts that, "the Anabaptists themselves testify that, as Grebel said, 'Zwingli had led them into this thing.' And the Reformer confesses that he once shared their views."²⁷

With all of this agreement in areas of theology, why was there a split away from Zwingli? Why did his students leave and start a new movement? Largely, this has to do with the pace and the means of the reforms proposed by Zwingli,

²⁵ *ibid.*, p. 112.

²⁶ *ibid.*, p. 113.

²⁷ *ibid.*, p. 114.

as well as the differing conceptions of what it means for the church to be reformed.

Zwingli had come to Zurich by invitation to become curate of the city's cathedral, the *Grossmünster*, in 1519. In 1521, due to his growing differences with Roman Catholic doctrines and practices, he resigned his ecclesiastical commission. Rather than losing his post, however, he was able to retain it because the city council took the unprecedented move to retain him by their own authority.

Thereafter, Zwingli instituted his reforms through the council, through education and patience. In January of 1523, a public debate was held to consider the question of ecclesiastical reform.²⁸ For this discussion, Zwingli drew up sixty-seven theses, the first expression of its kind for the new Reformed faith. The primacy of the gospel, the sole lordship of Jesus Christ as teacher, savior and mediator were all affirmed, and the Roman Catholic practices of priestly confession, absolution, and the cult of the saints, along with the belief in purgatory, were all denied.²⁹

A second debate was held in October of the same year, this time dealing with the use of images in churches and the nature of the Mass, or Eucharist. This time, things went

²⁸ Regarding these public debates, one Swiss scholar remarks, "Generally, they were convened by the magistrate in order that opposing viewpoints could confront each other publicly and a decision be made on the basis of the issues. In fact, the decision of the authorities was already taken before the dispute. Such gatherings were only organized when the government had made up its mind to go forward. They nevertheless had the advantage of explaining to the public what was to be done and of launching the new action." Jaques Courvoisier, *Zwingli: A Reformed Theologian* (Richmond, VA: John Knox Press, 1963), p. 20.

²⁹ R. Tudur Jones, *The Great Reformation* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1985), pp. 51-52.

more slowly, but after another debate, this one more private, held in January of 1524, further reform was permitted, and by June, the visible signs of Roman Catholic devotion were removed. It took another year for the Mass to be abolished (April, 1525) and for the monasteries to be closed (November, 1525).³⁰ Professed Roman Catholics were still able to be members of the city council until 1529.³¹

Thus, Zwingli's reforms were instituted gradually, with the approval and support of the city's authorities. This reflects a change on Zwingli's part, brought about by his experience. As Jones explains,

In 1520 Zwingli had held the view that the true church must be a suffering community, guided by the Word of God and at odds with the world, which will never 'be a friend of Christ.' But as he came to realize that the secular authorities could be persuaded to support a generous measure of reform, he retreated from his position in the hope that moderation and patience would lead to a general reformation embracing perhaps the whole of Switzerland.³²

For those who were to become the leaders of the Anabaptist movement, these reforms came about too slowly and through the wrong means. During the second public debate, in October of 1523, Conrad Grebel had pressed for immediate reform, to rid the churches of images and to do away with the Mass without delay. Zwingli stated that the city council would decide how to implement these reforms. The group of young radicals believed, however, that the

³⁰ *ibid.*, pp. 65-66.

³¹ Courvoisier, p. 21.

³² Jones, p. 67.

decision had already been made, and could be found in the Bible. Their famous reply was given by one of their number, Simon Stumpf, who said, "Master Ulrich, you do not have the right to place the decision on this matter in the hands of my lords, for the decision has already been made, the Spirit of God decides."³³

This group of friends and students also began to push Zwingli to adopt a more thorough plan of reformation by organizing a new kind of church, one made up solely of believers and free from state control or interference. This is one of the unique contributions made by the Anabaptists. "Basic to the Anabaptist view is the conviction that the church is a voluntary association of Christians patterned after the New Testament."³⁴ The ideal here is not a reformation of the church, but restoration or reconstitution of the church on the basis of the pattern of the early church in the New Testament.³⁵ The church was to be a body of saints, in terms of individuals who believe in the Gospel and possess the new life of the Spirit, and who diligently seek to live lives of holiness and obedience to the pattern of life given by Jesus Christ and the early believers of the New Testament.

This leads to another criticism of the work of the other reformers, that their churches have not demonstrated a sufficient improvement in life and morals. Roland Bainton writes that, "The kernel of Anabaptism was an ethical urge."³⁶ Dillenberger and Welch state, "For the Anabaptists, then, the

³³ Jones, p. 67.

³⁴ John Dillenberger and Claude Welch, *Protestant Christianity Interpreted through its Development* (New York: Charles Scribner's Sons, 1954), p. 63.

³⁵ Bainton, p. 95.

³⁶ *ibid.*, p. 96-97.

new life in Christ through the Spirit rather than justification by faith is the center of New Testament faith and therefore of the church. The life of the redeemed, the presence of the Spirit in believers, is foremost.”³⁷ It was this conception of the church that had been lost through its long history, and it was this kind of church that needed to be restored. The reformers’ efforts, then, did not go far enough in the eyes of their more radical followers. In fact, “The reformers’ hopes of community or territorial churches, enforced through the arms of the state, were themselves a part of the pattern which characterized a fallen church.”³⁸

It was considerations like these which lead to a dramatic step taken on 21 January, 1525, when Conrad Grebel baptized George Blaurock, who, in turn, baptized the other members of the group. As Menno Simons would later write,

We are not regenerated because we have been baptized . . . but we are baptized because we have been regenerated by faith and the Word of God (1 Peter 1:23). Regeneration is not the result of baptism, but baptism the result of regeneration. This can indeed not be controverted by any man, or disproved by the Scriptures.³⁹

This event, then, not only reflected new thought on the nature of baptism itself, but inaugurates the new kind of church that they had been calling for. With this step, fellowship was broken with Zwingli, and the Swiss Brethren were born.

Another Reformation influence on Anabaptism came from Andreas Bodenstein of Karlstadt.⁴⁰ He was actually

³⁷ Dillenberger and Welch, p. 63.

³⁸ *ibid.*, p. 64.

³⁹ Quoted in Dillenberger and Welch, p. 66.

⁴⁰ Sometimes also spelled, “Carlstadt.”

Luther's senior colleague in the theological faculty at Wittenberg, and the one who granted Luther's doctorate. In terms of influence in the Reformation movement, though, he was soon eclipsed by Luther. He did, however, make important contributions to both the mainstream Reformation, and to the radical reformation which emerged a few years later.⁴¹

As a contributor to the Reformation, it was Karlstadt's role to communicate and systematize Luther's theological insights. Hillerbrand explains,

Undoubtedly, Luther was the more creative, vital, and profound theologian and the major stimulus for theological transformation came from him. Yet it was Karlstadt who translated Luther's assertions into a coherent theological framework, who supplied the theological learning, and who drew out the implications of Luther's pronouncements.⁴²

Starting in 1519, several important tracts were written by Karlstadt expounding the main principles of the Reformation.

Andreas Karlstadt was also influential for the emerging Anabaptist movement. Partly, this could have come indirectly through Zwingli. Weaver states, "Quite possibly, writings of Andreas Karlstadt played a part in pushing Zwingli beyond humanism into the role of a Reformer."⁴³ But his influence on the emerging Anabaptist movement was channeled more directly by his pamphlets and his personal example. In 1524, the radicals in Zurich began seeking

⁴¹ Hans J. Hillerbrand, "Andreas Bodenstein of Karlstadt, Prodigal Reformer," *Church History* (35:4, December 1966), 395.

⁴² *ibid.*, p. 395.

⁴³ Weaver, *Becoming Anabaptist*, p. 29.

support for their position outside of the city, and sought out Thomas Müntzer and Karlstadt. In early October, Karlstadt's brother-in-law, Gerhard Westerberg, was sent to Zurich and spent six days reading his manuscripts to the leaders of this movement. Later, some of these men traveled to Basel, so that seven of these treatises could be printed. In Basel, they met Karlstadt personally, and left the city with five thousand copies of his booklets. And so Weaver can conclude, "These future Swiss Anabaptists were immersed in the ideas and outlook of Andreas Karlstadt . . . While he did not found Swiss Anabaptism, the radicals in Zurich attempted to implement much of the reform program that emerged from his experiences in Wittenberg and then at Orlamünde."⁴⁴

Hillerbrand states that, "Karlstadt's significance is that he was instrumental in translating theory into practice," and further explains this by saying,

Carlstadt's argument had two foci: the scope of ecclesiastical change and its proper timing. He saw the former in far broader terms than, say Luther, and argued the latter with far greater urgency. In both respects he was a bit adamant, even legalistic. Yet such men are needed for they are the ones who transform theory into action. This was Carlstadt's significance during the turbulent development at Wittenberg during Luther's absence [at the Wartburg castle, April 1521- March 1522] – that he supported those who pressed forward and insisted on change which had been found theologically necessary. Luther who was nonchalant in this respect confined himself to trust in the Word.⁴⁵

⁴⁴ *ibid.*, p. 30.

⁴⁵ Hillerbrand, "Karlstadt," p. 396.

In regard to the first of the two foci that Hillerbrand identifies above, the scope of ecclesiastical change, Karlstadt identified and promoted various implications of Luther's theology in a more extreme way than Luther himself did. For example, Hillerbrand comments that Karlstadt "radicalized Luther's *theologia crucis* while at once absolutizing the fiduciary character of the Christian profession."⁴⁶ This means that the theology of the finished work of Christ on the cross, and the appropriation of that work through faith was extended in a more radical way than Luther envisioned, and allowed Karlstadt to reach the conclusion with which, as Hillerbrand explains,

he repudiated all notions of sacramentalism – both with respect to communion and to baptism Carlstadt's stress on the Cross meant the rejection of baptism as a sacrament, his stress on faith the rejection of the baptism of those who, like infants, did not possess such faith. He thereby at once spiritualized this faith, for water, bread and wine do no longer contain, as it were, God's promise of forgiveness, but they merely signify. While this was not an inevitable ramification of Luther's theological thrust, it was a possible one⁴⁷

Hillerbrand argues that Carlstadt's theology at this point influenced Zwingli in his doctrine of communion:

. . . . Gottfried Locher's recent comment that Zwingli's view of communion finds its explanation in "his Christology, for the sake of the complete and sole validity of the reconciliation accomplished on the Cross. If reconciliation occurred *there*, then the comfort for the tempted soul must not depend on the celebration of the

⁴⁶ *ibid.*, p. 397.

⁴⁷ *ibid.*, p. 397.

Sacrament” indicates precisely Carlstadt’s point. One may well assume, therefore, that Carlstadt’s influence upon Zwingli is more substantial than has been commonly assumed.⁴⁸

Karlstadt also wanted to press the reform of the church to practical areas as well as theological ones. During Luther’s absence from Wittenberg during and after the Diet of Worms, Karlstadt implemented many of these reforms. He performed the first reformed communion service on Christmas 1521, in the German language, dressed as a layman, and offering both the bread and the wine to the congregation. He was the first among the Reformers to repudiate his monastic vows, including celibacy. He married sixteen year old Anna von Mochau in January 1522. He also wrote a tract calling for the removal of images in the churches, and called for a reform of the poor law. The lay people, unwilling to wait for official permission, formed a mob and acted on their own to destroy a number of images. David Steinmetz comments that “Carlstadt’s reformation was a mixture of wise and overdue plans for reform together with shrill and utopian cries for the immediate restoration of Eden.”⁴⁹

These were the things that brought Luther back to Wittenberg in 1522, when Karlstadt was rebuked, and his official activities as professor and preacher were curtailed. Steinmetz argues that what Luther opposed were not the reforms themselves, but how they were carried out, that is, their proper timing – what Hillerbrand calls the second of the

⁴⁸ *ibid.*, p. 393.

⁴⁹ David C. Steinmetz, *Reformers in the Wings* (Grand Rapids: Baker Book House, 1981; rpt. Fortress Press, 1971), p. 182.

two foci of Karlstadt's work. Karlstadt wanted immediate reform in the external aspects of church life, whereas Luther felt that changing the understanding first would latter lead to these or similar reforms. Steinmetz observes,

What Luther opposed was Carlstadt's legalism, his replacement of the unscriptural traditions and obligations of the medieval Catholic church with puritanical prohibitions, destroying in the process the true freedom of the Christian man. The dangerous thing is not the physical presence of images in the church, but that the heart should trust in them. If the heart trusts in God alone through the gospel and is weaned from any lesser trust, then the presence or absence of images in the church is an indifferent matter. A man can be an idolater in a bare room as easily as in a Gothic cathedral. In deed, iconoclasm can be an even more insidious form of idolatry than the veneration of relics.⁵⁰

Hillerbrand concurs with this judgment, that "the exuberant reformers thus were doing the right things at the wrong time," and offers this explanation for the difference between Luther and Karlstadt:

. . . the images in a man's heart must be removed before they can be removed in the churches. Those who are weak in faith should be treated as children and slowly weaned from superstition and unbiblical practice. The principle of brotherly love must guide. Carlstadt's understanding was quite different. Unbiblical practice must be removed at once, he argued . . . Yet the principle underlying such action was also – brotherly love. If Luther insisted that brotherly love demanded "gemach faren [slow progress]," Carlstadt

⁵⁰ *ibid.*, p. 182.

argued, on the very same basis, immediate action.⁵¹

It will be remembered that this same issue was raised a few years later in Zurich, with the same responses and the same rationales.

Weaver summarizes the influence of Andreas Karlstadt on the early Anabaptist movement in this way:

... the early writings of Karlstadt expressed ideas that would prove formative in the minds of the Zurich radicals. By the end of 1521, he had developed a view of the sole sufficiency of Scripture. His understandings of liturgy, the church, baptism, and the Lord's Supper were based upon what he considered the teaching of the Bible alone. He rejected the Lutheran doctrine of predestination. He rejected infant baptism as a sacrament, refused to baptize infants, and advocated adult baptism as a sign of faith. His view of church rejected all hierarchy and emphasized the equality of members. The pastoral calling was not to a higher status, but to an office performed only for the sake of order. While he was not present in Zurich at the beginning of tension between Zwingli and the radical party, the radicals to a significant extent reflected the influence of Karlstadt's early writings.⁵²

The Reformation, then, did exert a great influence on the development of Anabaptism. It seems safe to say that the

⁵¹ Hillerbrand, "Carlstadt," p. 387.

⁵² Weaver, *Becoming Anabaptist*, pp. 32-33. Karlstadt's influence on Anabaptism has been seen by others, as well. The *Harvard Theological Review* of 1978 (vol. 71, no. 1-2, pp. 166-167) lists a dissertation by Calvin A. Pater, entitled, "Andreas Bodenstein von Karlstadt as the Intellectual Founder of Anabaptism."

Reformation was a necessary factor for this development, in terms of the reforming impulse and momentum, its source of authority, and even in many doctrinal areas. And yet, there are key differences, as well. Some key theological themes were rejected, modified, or given a less influential status. There were also differing emphases. Anabaptism had less interest in the doctrine of justification by faith, and had more of an interest in a lifestyle that was modeled on the Sermon on the Mount and the example of Jesus. The magisterial reformers worked closely with secular governing authorities, while the Anabaptists advocated a separation between church and state, and even more radically, a separation between the church and the world.⁵³ Anabaptists therefore also had a different concept of the church and the sacraments than did the mainline reformers. If we conclude, then, that the sixteenth century Reformation was an influential, important, even formative factor in the birth and growth of Anabaptism, other factors were surely also present.

Medieval Heretical Sectarian Influence

The second option that Kenneth Davis, cited above, explores concerning the intellectual origins of Anabaptism is the idea that the Anabaptist movement evolved out of medieval sects, considered heretical by the Roman Catholic Church. This idea originates from the Anabaptists themselves. The Hutterite *Chronicle* claims that Anabaptism was part of a historic line of the true church which had survived “underground” through most of its history, manifesting itself in spite of persecution in evangelical

⁵³ Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980), p. 351.

dissenter groups such as the Waldensians and the Bohemian Brethren.⁵⁴ Advocates of this theory point to evidence such as a common locality (that is, Anabaptism sprang up where the Waldensians or Bohemian Brethren had been active) or similar doctrines (such as a return to the model of the apostolic church, or a repudiation of the idea that church and society are coextensive). The problem is that there is no documentary evidence to support such a theory, no evidence that Anabaptists either read or knew of these medieval antecedents in any detail, nor is there an explanation for why these influences suddenly coalesced into the Anabaptist movement in the early sixteenth century. Davis presents a judicious perspective on this matter:

There is no evidence to support the notion of significant ties between the formative leadership of Anabaptism and the medieval underground church or heretical sects. Direct contacts are almost totally absent. There is little or no evidence in initial Anabaptist literature to indicate either awareness of or dependency upon any heretical antecedent groups . . . It is possible that previous heretical tendencies and teachings may have predisposed some areas toward an acceptance of Anabaptism, but such had little influence on the original formation and structuring of the movement.⁵⁵

The Medieval Ascetic Influence

The influence of medieval ascetic reform movements is the third option that Davis investigates as being the intellectual origin of the Anabaptist movement. In

⁵⁴ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, p. 27.

⁵⁵ *ibid.*, p. 295.

fact, it is the purpose of his study to show that this was the formative influence for the emergence of Anabaptism. He writes,

... though the theory that Anabaptism is rooted in the Reformation itself still has not overcome the objection that Anabaptism's real essence is something more than just a radical extension of certain key Reformation ideals, and though the theory of rootage in medieval heresy still lacks adequate and convincing source evidence, remarkably, the remaining alternative, that Anabaptism is primarily a Reformation expression of the essence of an older Catholic, ascetic, reform tradition, has received little direct attention⁵⁶

It is that neglect that he hoped to remedy with his study.

Asceticism "refers to a particular way of defining and developing the spiritual life."⁵⁷ Davis identifies three characteristics that shape and define asceticism:

(1) negatively, the resistance to and struggle against the evil impulses of the "fallen" flesh, with separation from this-worldly society and its temptations as a corollary; (2) positively, the development of virtues that lead towards spiritual perfection; and (3) an otherworldly conditioned

⁵⁶ *ibid.*, p. 31. Heinhold Fast, too, expresses doubt about the sufficiency of seeing the Reformation as the sole source of the origin of Anabaptism. He asks, "If the Anabaptists in decisive matters were the pupils of the Reformers, especially Zwingli, wherein and on what grounds did the break with the Reformers? And indeed this is the real question: Did the Anabaptists merely radicalize Zwingli's theses, either because Zwingli had not remained true to his original views or because he did not proceed rapidly or logically enough . . . Or is there an essentially different conception of the Christian message at the heart of the break? Wherein would the peculiar character of such a conception lie?" Fast, p. 115.

⁵⁷ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, p. 36.

ethical and moral thrust (heroic ethics) which distinguishes it from mysticism.⁵⁸

These characteristics are important because it is crucial to understand that asceticism as a positive thrust (the building of virtue toward perfection) as well as the more commonly known negative thrust (renunciation of sin, self, and the world), all of which is guided by some spiritual vision as the ideal toward which to aim, a vision which provides the motivation and model of both the negative and positive efforts.

Steven Ozment identifies three factors that led to the development of ascetic piety in Christianity. First, there was the imitation of the life of Jesus Christ, his sufferings, fasts, and solitary meditations in the desert by key figures in early Christianity. The second factor was the belief that the solitary life of withdrawal from the world in this way was the most perfect form of Christian confession, after actual martyrdom. The final factor that Ozment identifies behind the growth of asceticism was the urge to set one's self apart from a Christianity that had become a state religion, to preserve the spirit of primitive Christianity by a flight into the "desert," away from a mere official religion.⁵⁹

Although the form that asceticism took throughout the centuries changed, Davis points to three constants. First, the *goal* was the attaining of personal holiness, or the perfection of one's own salvation. Second, the *ideological means* by which this was done was separation or detachment from the "world", which was seen as the chief rival of

⁵⁸ *ibid.*, p. 38.

⁵⁹ Ozment, pp. 83-84.

devotion to God. Third, while the *practical means* to reach this goal showed the most flexibility and change in form, there were some common elements. Seclusion from family, society, and the world was achieved through some type of withdrawal, which could vary in degrees of severity, such as living alone as a hermit, communal living in a monastery or convent, or other forms of community. There were also various means of physical and material self-denial, such as self-imposed poverty or simplicity, chastity, and fasting. There were also positive means to achieve this ideal of holiness, such Scripture reading, prayer, meditation, brotherly exhortation, worship, the sacraments, and communal discipline.⁶⁰ However it was expressed outwardly, ascetic spirituality was the prominent ideal in the early and medieval periods of church history.

In the medieval age, this type of piety came to be expressed in monasticism, and the monastic life became the spiritual ideal, the epitome of piety and spiritual perfection. This perspective was strengthened by the problems which were manifested in the church at that time, issues like the excesses of scholastic speculation, the intertwining of religious and secular powers, the corruption of the clergy and church hierarchy, and a general lack of spiritual fervor. It was from the monastic orders that renewal and reform came, and in which a spiritual vitality survived, though this type of piety strongly resembled its source. This influence spread beyond the abbeys and convents and reached the laity, too. Ozment comments, "Not surprisingly, the lay religious movements of the Middle Ages often assumed a semi-monastic character;

⁶⁰ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, pp. 52-53.

until the Protestant Reformation, lay religious practice remained an imitation of clerical religious practice.”⁶¹

This semi-monastic, ascetic piety primarily took shape in several medieval reform movements, like the Franciscans, the Prague reformers, and others, but was especially prominent through the movement known as the *Devotio Moderna*, or “Modern Devotion.” This movement was begun by Gerard Groote (1340-48), a lay preacher and deacon who was wealthy, well-traveled, and well educated. He founded the Brothers and Sisters of the Common Life. His aim “was to keep religion simple, devout, and charitable.”⁶² His was a practical piety, free from speculative mysticism and intellectual pursuits that did not serve the needs of piety. It was basically a system of monastic piety for the laity. Ozment characterizes the movement as follows: “In both theology and religious practice, the Modern Devotion seems to have been almost totally unoriginal.”⁶³ By this he means that the movement retained orthodox doctrine, loyalty to the church, and the best ideals of monasticism, in a movement directed toward the laity. Davis characterizes it as follows:

From its beginning the *Devotio Moderna* had as its objective the total regeneration of the church in terms of a revival of apostolic primitivism which included the notions of a revitalized conductual [i.e., behavioral] piety, a radical separation of the church from the world, and an active, personal devotion to Christ.⁶⁴

⁶¹ Ozment, p. 86.

⁶² *ibid.*, p. 96.

⁶³ *ibid.*, p. 96.

⁶⁴ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, p. 249.

Perhaps the best expression of this movement was the immensely popular *The Imitation of Christ* by Thomas à Kempis. Ozment comments that “It demonstrated that the desire to live a simple communal life of self-denial in imitation of Christ and the Apostles was as much alive at the end of the Middle Ages as it had been in the primitive church.”⁶⁵

The impact of this type of ascetic piety in Anabaptism is seen in the fact that this emerging movement had a different perspective, a different goal, than did the magisterial Reformation. It is often assumed that what made Anabaptism unique was a different concept of the church, a voluntary, believers’ church, over against a state church retained by the Reformation. This view, though, seems incorrect. As Hans Hillerbrand states,

Zwingli’s earliest recollection about the subsequent alienation between himself and the Anabaptists was that he had been approached “that they should establish a special people and church and have Christian people therein who would live most innocently.” The impression that the issue evolved around two differing views of the church is misleading. What separated Zwingli and the Zurich Anabaptists was a differing understanding of the nature of justification, from which resulted, to be sure, different views concerning the church . . . Not the church, but the probity of the *people* within the church, stands in the center of the controversy between the Anabaptists and the Zurich Reformer.⁶⁶

⁶⁵ Ozment, p. 98.

⁶⁶ Hans J. Hillerbrand, “Anabaptism and the Reformation: Another Look,” *Church History* (29:4, 1960), p. 411.

Davis states this point in similar terms: “the fundamental differences involved such vital matters as the goal of the whole reform movement, the way of salvation itself, including justification, penance, grace and voluntarism [*sic.*, read, *voluntarism*], and individual and corporate perfectibility.”⁶⁷

It is the nature and means of salvation, then, that sets Anabaptism apart from the rest of the Reformation. Other doctrines are involved, too; some have supporting roles, and others are the consequences of this perspective. Salvation for the Anabaptists is much more tied to the goal and achievement of holiness than is the Reformers’ focus on justification *sola fide*. This is where the ascetic element is most prominent. True believers, for the Anabaptists, are those who demonstrate holiness, renounce the world, accept the discipline of the fellowship of believers, follow the example of Christ, and are ready to suffer for him, and through that commitment, experience God’s grace. In this vision, the elements of ascetic Christianity are prominent.

The doctrine of justification was not central to Anabaptist theology, and the term *justification* itself was rarely used. Hans Denck, an early Anabaptist leader, declared in his “Confession,” that “It is not the remission of sins which is the heart of the gospel, but the new life with Christ.”⁶⁸ This can be seen in an account of a baptism performed by George Blaurock, the early Anabaptist leader in Switzerland and Austria, cited by Hillerbrand. On this occasion, he is

⁶⁷ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, p. 128. Later, he writes, “In the place of the primacy of justification by faith is placed ‘the call to holiness, to sharing the resurrection life,’ and to an explicit imitation of Christ” (p. 216).

⁶⁸ *ibid.*, p. 67.

addressing a young man: “ ‘You have been, up to this time, an easy-going young man. Now you must become another person, take off the old Adam, put on the new and better yourself.’ The young man replied that he would do his best and thereupon Blaurock baptized him.” Hillerbrand comments on the significance of this account:

The emphasis is not, as among the Reformers, on the divine forgiveness of sins which would be apprehended by faith, but on man’s commitment to live a holy and devout life. Luther’s quest for a merciful God is different from the Anabaptist zeal for a life of obedience to God. In place of Luther’s evangelical discovery that man is justified by faith in Christ’s work of redemption, the Anabaptists suggested that God through Christ will forgive those who in humility and obedience imitate Christ’s suffering. Man becomes aware of his sinful nature, repents of his sins, and is forgiven *through a commitment to be Christ’s disciple*. It is the integral place of this additional commitment which marks the distinctive feature of the Anabaptist view.⁶⁹

Others have also noted this. Harold Bender, for example, has described “the Anabaptist vision” in these terms:

First and fundamental in the Anabaptist vision was the conception of the essence of Christianity as discipleship . . . The focus of the Christian life was to be not so much the inward experience of

⁶⁹ Hans J. Hillerbrand, “Anabaptism and the Reformation,” p. 412. The italics are in the original. This seems to be reflected in the Anabaptist Schleithem Confession of 1527, which states: “Baptism shall be given to all those who have learned repentance and amendment of life, and who believe truly that their sins are taken away by Christ, and to all those who walk in the resurrection of Jesus Christ . . .” John H. Leith, ed., *Creeds of the Churches*, 3rd ed. (Atlanta: John Knox Press, 1982), p. 284.

the grace of God, as it was for Luther, but the outward application of that grace to all human conduct and the consequent Christianization of all human relationships . . . The great word of the Anabaptists was not “faith” as it was with the reformers, but “following“ (*Nachfolge Christi*). And baptism, the greatest of Christian symbols, was accordingly to be for them the “covenant of a good conscience toward God” (1 Peter 3:21), the pledge of a complete commitment to obey Christ, and not primarily the symbol of a past experience.⁷⁰

Robert Friedmann’s understanding of Anabaptism as an “existential Christianity” is also based on a similar perspective. By “existential Christianity” he means to say that Anabaptism is “a realized and practiced ‘Christianity of the gospel’” which involves “the *certainty* of resting in God’s gracious hands, of being called and able to respond to this call. Such a believer is intent on being obedient to God’s commands and is willing to accept the possible price.”⁷¹

Davis contends on the basis of his investigation of the origins of Anabaptism that this type of vision of the Christian life is a new form of the older ascetic piety:

The concern for manifest holiness, traditionally and ascetically conceived, coupled with the Reformation accent on biblical authority, spiritually and devotionally apprehended, became the twin foci for a unique “Protestant,” Anabaptist theology and institutionalization. This alternate

⁷⁰ Bender, *Anabaptist Vision*, pp. 20-21. See also, Harold S. Bender, “The Anabaptist Theology of Discipleship,” *The Mennonite Quarterly Review* (24:1, 1950), pp. 25-32.

⁷¹ Friedmann, p. 29.

reformed synthesis can perhaps be characterized best as a Protestantized continuation of an ascetic, biblical theology of holiness.⁷²

Davis also identifies holiness rather than justification as the center of their thought and practice:

Since the Anabaptists conceived of salvation as almost synonymous with the striving for and attainment of holiness, holiness became the dominant element not only in their practical concerns, polemically and homiletically, but also in their theological framework. Furthermore, it was a holiness conceived much more in ascetical than in mystical terms, and more actual than forensic or imputed.⁷³

This disagreement about the means and goal of salvation seems to be at the heart of the split between the Anabaptists and the Reformers, both in practical and in theological matters. The Reformed doctrine of justification is closely connected to other theological premises: that mankind is born in bondage to sin, that he or she is unable to do any works to achieve salvation, that forgiveness of sins is granted solely on the basis of faith in Christ's finished work, that Christ's righteousness is imputed to the believer and thereby makes him or her righteous before God, and that the resulting life of the believer is one of tension between one's righteous standing before God in Christ, and the lingering

⁷² Davis, *Anabaptism and Asceticism*, p. 127. Interestingly, while Davis argues throughout his book for the key role that the *Devotio Moderna* played in the formation of Anabaptism, Weaver claims, "This expression of Dutch piety appears to have no direct lines to Anabaptism" (*Becoming Anabaptist*, p. 112). He makes no reference, however, to Davis' study.

⁷³ *ibid.*, p. 143.

power of sin (in Luther's phrase, one is *simul iustus et peccator*). Early Anabaptists had substantial disagreements with all of these premises.

Briefly, in Anabaptist thought, mankind is born with a nature and will that is impaired, and yet is free enough to decide between good and evil. While one cannot do works that merit salvation, the commitment to pursue holiness, the imitation of Christ, and the willingness to suffer is necessary in order to receive further grace. Justification is seen as a covenant in which man pledges the renunciation of the world and sin and the intention to follow God. Salvation comes conditioned upon obedience to that pledge. Justification, that is, being just or being holy, must be an experiential reality, rather than something legally imputed to somebody. The church is a fellowship made up of those individuals that voluntarily make this pledge, marked by baptism, and who together strive through mutual encouragement and discipline to follow Christ.⁷⁴

A few issues should be discussed more thoroughly. One is that this view of salvation inevitably involves some sort of *synergy* in the function of salvation, that is, that salvation is a function of both man's part and God's part.

⁷⁴ Much could be written here, but for the sake of time and space, one can look to Hillerbrand's "Anabaptism and the Reformation," and Davis' *Anabaptism and Asceticism*, chapter 4. It is interesting to note, however, the diagram that Friedmann includes at the conclusion of his study of Anabaptist theology. The diagram comes from a Hutterite codex of 1566. In it, the path to God from man [the diagram uses the word, "creature" rather than man] reads, "Thou must do the will of God." The connection between man and Christ is "justification" which seems to be defined as "separation from the world" which then results in "restoration." Cf. Friedmann, p. 161. There are some very interesting theological assumptions here!

This was the dominant view of the medieval Church, and led Luther to categorize these types of systems as Pelagianism, though Davis argues that to do this is “questionable.”⁷⁵

Another issue is the understanding of the profundity of sin. Hillerbrand argues that for Luther, sin consisted in the evil inclination of the human heart, whether or not it was manifested in some sinful, external act. For the Anabaptists, however, it was precisely the external act which was sinful, so that outwardly good behavior was a sign of inner purity. For the Anabaptists, he argues, good works

consisted in definite external manifestation which could be empirically observed and enabled a more or less conclusive evaluation of the Christian profession – such as not stealing, not committing adultery, not lying, etc. For Luther, on the other hand, such external acts were *res inferiora* whose outward observance or non-observance did not make a Christian. Reading the lengthy descriptions of the characteristics of the Christian life in Anabaptist writings one is impressed not only by the high ethical vigor, but also by the fact that most of the points covered were, for Luther, either part of general morality with no specific Christian quality or altogether unessential.⁷⁶

One final thing to emphasize again here is the ascetic nature of this view of salvation. Davis argues that

Both medieval asceticism in its monastic and lay expressions and Anabaptism saw the primary goal of the Christian life as a conscious, responsible pursuit of holiness, perfection, or Christlikeness, which involved also a practical outward renunciation of worldliness, the fallen desires of

⁷⁵ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, p. 149.

⁷⁶ Hillerbrand, “Anabaptism and the Reformation,” p. 414.

the flesh and of all evil, and the disciplining of all material and physical aspects of human life. Salvation, though not requiring a perfect holiness for its attainment, at least required the desire for holiness of life and a voluntary and constant involvement in the process of its development.⁷⁷

Hillerbrand contends that, “It should be clear from our analysis that the Anabaptist understanding of justification does not follow the pattern set by the Reformation. It breathes a different spirit . . .” and, “We conclude that by and large the Anabaptist position is closer to Catholicism than to the Reformation”⁷⁸

This is a major dividing point. Justification by faith is a major tenet of the Reformation, one of its defining characteristics. It should be noted, in all fairness, that Anabaptism developed in a different context than did the Magisterial Reformation. While the Reformers were waging a theological battle concerning the basis and nature of salvation over against the Roman Catholic Church, with its belief in merit and grace that assists the believer toward salvation, those who became Anabaptists were concerned with the practical issue of the development of piety, defined through the ascetic tradition. Anabaptism developed in the arena of the Reformation, and was a reaction to it (as well as to the Roman Catholic Church), primarily because of a perceived lack of moral and spiritual improvement, and also because of the theology that led to such a state of affairs. Davis lists three main complaints of theological deficiency that were drawn up against the Reformers: a concept of faith

⁷⁷ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, p. 201.

⁷⁸ Hillerbrand, “Anabaptism and the Reformation,” p. 417, 418.

that was divorced from good works and conduct; a concept of forgiveness that neglected repentance, or the amendment of life; and an unwillingness to use church discipline to ensure proper Christian conduct.⁷⁹ The complaint, then, was that the Reformation was no reformation at all, that the reformers and their churches were as bad as Rome. The Reformers, on the other hand, saw that the ascetical ideals and standards that the Anabaptists insisted upon were no more than a slightly different kind of “monkery.”⁸⁰ They argued making salvation depend on upon external works and the imposition of a legalistic code of conduct was making Christ to be another Moses. True piety, they insisted, is a humble trust in the cross and not in anything else.⁸¹ Their complaint about the Anabaptists, then, was that they were in the same legalistic tradition as the Roman Catholic Church, and so the Anabaptists were not reforming the church, either.

This crucial difference between the Reformers and the Anabaptists came about largely because of the differing starting points. Again, the Anabaptists began from a concern for piety defined in an ascetic way. From where, then, did this ascetic influence come? Davis contends that “the most

⁷⁹ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, pp. 123-124. Davis adds that “Calvinism’s success in replacing much of Anabaptism in the Netherlands” came about perhaps “since Calvin did add the need of applied discipline through the ban [excommunication] to his definition of the church.”

⁸⁰ Davis comments that this perception was a common one, not only on the part of the Reformers, but the common people as well. He cites a comment by Hubmaier concerning the relationship between the fear of God and good works which confirms this sentiment: “Concerning the fear of God, I have so earnestly preached up to this time that many people hate me therefore, and say that I want to make monks and nuns of them. That I can prove by many hundred men.” *ibid.*, p. 126.

⁸¹ *ibid.*, pp. 125-127.

likely and strongest agent for the mediation of the *Devotio Moderna* type, ascetic tradition to Anabaptism is none other than Erasmus himself.”⁸² Desiderius Erasmus was brought up among the Brethren of the Common Life, and was greatly influenced by their piety.⁸³ Davis tries to demonstrate “the nature, extent and significance of Erasmus’ theological contribution to Anabaptism. . . .”⁸⁴ His article is based on the religious writings of Erasmus prior to 1525, such as his *Enchiridion Militis Christiani* (*The Handbook of the Militant Christian*). Davis shows that there is an affinity between the theology and piety of Erasmus and that of the early Anabaptists in terms of the general goal of reform (piety, ascetic holiness), doctrine (e.g., the freedom of the will, grace, synergy or co-operation in the work of salvation, repentance and regeneration), the practical elements of piety (the church, an ethical dualism, pacifism, church discipline), baptism (as a covenant and as a sacrament that follows teaching and repentance), and in hermeneutics (a more devotional, rather than academic approach to Scripture). He concludes by stating,

What emerges clearly is that almost the whole essential and distinctive core of Anabaptist

⁸² *ibid.*, p. 266.

⁸³ “His philosophy of Christ owed a considerable debt to the *devotio moderna*, most notably in its rejection of scholasticism and speculative theology and its stress on inward piety.” John Patrick Donnelly, “Erasmus, Desiderius,” in *Biographical Dictionary of Christian Theologians*, ed. By Patrick W. Carey and Joseph T. Lienhard (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 2002), p. 181.

⁸⁴ Kenneth R. Davis, “Erasmus as a Progenitor of Anabaptist Theology and Piety,” *The Mennonite Quarterly Review* (47:3, 1973), p. 163. The articles spans pages 163-178 of this issue.

synthesis is contained in Erasmus' pre-1525 religious writings, and to a much greater degree than in Luther, Zwingli, Carlstadt or Thomas Müntzer. Furthermore, since Erasmus also had considerable direct and indirect contact with many of the founders of Anabaptism, the probability is heightened that the Anabaptists are best understood, apart from their own creativity, as a radicalization and Protestantization not of the Magisterial Reformation but of an earlier lay-oriented, ascetic vision of reformation – and that Erasmus is the principal mediator of these views to Anabaptism.⁸⁵

It should be kept in mind, however, that this type of piety was the common standard for the time; the *Devotio Moderna* was not innovative, but sought to preserve and simplify ascetic piety and apply it to the laity. Also, several early leaders of Anabaptism were former monks or priests, and so were already familiar with this type of piety. So perhaps it is a bit too much to attribute this “distinctive core” of Anabaptist solely to the influence of Erasmus.

Before leaving Erasmus, however, his contribution to the Anabaptist theology of baptism should be noted. The idea that baptism follows teaching, and therefore is for adults rather than infants, appears to come from Erasmus' interpretation of Matthew 28 in his paraphrases and *Annotations* that accompanied his Greek text of the New Testament. Balthasar Hubmaier refers to Erasmus in his

⁸⁵ *ibid.*, p. 178. In this article, though, Davis does not demonstrate the “considerable direct and indirect contact with many of the founders of Anabaptism” that he claims for Erasmus. He does provide this, though, in his book, *Anabaptism and Asceticism*, pp. 273-277.

exposition on baptism, and quotes Erasmus' comments to support his argument:

After you have taught the nations these things [the articles of faith], and they have believed what you have taught them, and repented of their former life, and are ready henceforth to change their life according to gospel teaching, then dip them in the water in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit.⁸⁶

Weaver states that, "Only Anabaptists followed Erasmus in this interpretation."⁸⁷ Such a concept of baptism fits well with the Anabaptist desire for holiness, for a pure church made up of faithful, obedient believers, and for a church life that imitates that of Jesus and the apostles. While adult or believers' baptism may not be the key element of Anabaptism, it was a natural corollary to their desire for a new kind of church, built on voluntary membership, true conversion and a commitment to holy living and discipleship.⁸⁸

The Roman Catholic Church

Anabaptism has been shaped by some contributions from the Roman Catholic Church, such as the ascetic movement, the *Devotio Moderna*, and other, similar movements that called for a reform in piety, as well as from

⁸⁶ Cited in Davis, "Erasmus," p. 174.

⁸⁷ Weaver, *Becoming Anabaptist*, p. 42.

⁸⁸ Bender, *The Anabaptist Vision*, p. 26.

monasticism in general.⁸⁹ In Germany, there appears to be influence from a mystical movement, the *Theologie Deutsch*, and from other mystical and eschatological movements.⁹⁰ But Anabaptism has also been influenced or shaped by various reactions to the Roman Catholic Church. One such movement in the Netherlands has been called “sacramentarianism,” which, negatively, denied the Roman Catholic (and similarly, the Lutheran) doctrine of the corporal presence of Jesus Christ under the forms of the bread and wine on the altar, while positively seeing “the rich symbolic significance of the elements in the spiritual communion which Christians have with their Lord.”⁹¹ They also rejected the Catholic idea that access to God was mediated through the sacraments. As a result of this stand, Thomas Finger states, “Once this central notion was questioned, critique of other Catholic teachings and structures followed.”⁹² Sacramentarianism, then, helped to predispose the believers

⁸⁹ Steven Ozment states, “Although the forms of piety were apparently never before so numerous or varied than at the end of the Middle Ages, almost all were restorational in nature, that is, basically attempts to return to the example of the Apostles and revive the moral and ascetic ideals that had transformed the church in earlier times. The reform movements that broke with official church piety and on many points anticipated later Protestant reform continued to conceive lay religious life in terms of traditional, ascetic ideals, as if a purer asceticism could resolve the crisis in late medieval piety” (pp. 220-221).

⁹⁰ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, pp. 219 ff. Davis expresses doubts about such an influence, and notes that “Apparently no single, thorough study has been undertaken yet on the relationship of Tauler and the *Theologie Deutsch* to Anabaptism and on their influence on Anabaptist doctrine and practices” (p. 221).

⁹¹ R. Tudor Jones, *The Great Reformation* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1985), p. 195. See also, Weaver, *Becoming Anabaptist*, p. 112.

⁹² Finger, p. 36.

in the Netherlands to reformation views, and emphasized personal devotion to Christ.

The Anabaptists shared some differences with other Protestants over against the Roman Catholics, such as a rejection of tradition as a source of authority, the use of images in the church, the catholic understanding of the mass, and the authority of the pope. There were also things that they rejected from the Roman Catholics that were shared with the Protestant reformers, such as the ideal of Christendom (which kept the society, state and church linked together), centralized ecclesiastical power structures, and such things like involvement in government and the use of violence, whether in persecution, war, or justice. Again, these things show that the Anabaptist movement cannot be totally identified with the other Protestant Reformation movements, nor with the Roman Catholics.

The Bible

From any amount of reading from or about the Anabaptists, the most important explicit and intentional authority for their life and doctrine is the Bible. Robert Friedmann states that the Anabaptists were “never very conversant with traditional Protestant thought . . . and likewise they were hardly familiar with the Church Fathers . . .” He then adds,

The Bible alone was the guide to their newly found faith, and this Bible (in either the Lutheran or the Zurich edition) they read assiduously from cover to cover, including the Apocrypha. To them it was an open book, and they claimed to have experienced a spirit akin to it. They read it as people seeking divine guidance. They read it without sophistication, to be sure, rather unaware of tradition – medieval, sectarian, or otherwise . . .

The overwhelming rank and file of Anabaptists . . . were simply students of the Scriptures and hardly of anything else.⁹³

So how did the Anabaptists use or interpret the Scriptures? The Anabaptists were firm believers in progressive revelation, and therefore the New Testament is primary for them. Cornelius Krahn compares the Anabaptist view of Scripture with the Calvinist view:

Calvinism approaches the Bible as a whole, a revealed unit, while Anabaptism views the whole from the New Testament. The Old Testament is preparatory to the New Testament. With Christ they emphasized “Ye have heard . . ., but I say unto you.” For Menno Simons, Moses and “his sword” had made their contribution now that Christ had come. The Anabaptist approach to the Bible is therefore Christ- and New Testament-centered . . . For the Anabaptist the Old Testament is in force and the divine authority as far as it is in harmony with the New Testament.⁹⁴

As the above quotation states, Anabaptism was not only New Testament-centered, but more specifically, Christ-centered, not necessarily in a theological sense, but more in the sense that the life of Christ serves as an example to be followed. Weaver repeatedly makes this point in his book, *Becoming Anabaptist*. He writes,

The characteristic that gives meaning to all others is the commitment (or profession of faith) to Jesus’ life and teaching as the authoritative source of truth. The will of God is revealed in the

⁹³ Friedmann, pp. 36-37.

⁹⁴ Cornelius Krahn, “Prolegomena to an Anabaptist Theology,” *The Mennonite Quarterly Review* 24 (1950), p. 9.

particular humanity of Jesus, which forms the baseline against which Christians evaluate their own activity.⁹⁵

On account of this priority, Weaver argues,

Anabaptists thus developed a kind of canon within the canon, and they read the Bible not as a flat series of propositions and timeless allegories, but with a sense of direction and development from the Old Testament to the New Testament. Hence, there developed what later interpreters could call a *hermeneutics of obedience*, the idea that biblical interpretation resulted from the commitment to read the Bible with a view to discovering how to live in its story, and in particular, to live in the life of Jesus.⁹⁶

Weaver attributes especially the doctrine of non-violence to this type of the reading of Scripture.

Sometimes, though, it appears that this hermeneutic was applied fairly simplistically, as in the third article of the Schleithem Confession:

Thirdly, it will be asked concerning the sword, Shall one be a magistrate if one should be chosen as such? The answer is as follows: They wished to make Christ king, but He fled and did not view it as the arrangement of His Father. Thus shall we

⁹⁵ Weaver, *Becoming Anabaptist*, p. 174; cf. also pp. 64, 160, 172.

⁹⁶ *ibid.*, p. 172. While in basic agreement with this position, Thomas Finger gives a cautionary note: “The canon is structured along the lines of a narrative stretching from creation to consummation, centered on Jesus’ life, death and resurrection. This narrative provides the interpretive pattern. But precisely speaking, the Bible as canon – not the narrative somehow abstracted from it – is the ultimate norm” (p. 100). Any concept of a canon within a canon ultimately leads to some part of Scripture being neglected or marginalized. Within Anabaptism, that part seems to be the doctrinal epistles of Paul.

do as He did, and follow Him, and so shall we not walk in darkness.⁹⁷

It follows, then, that the primary use of the Bible for Anabaptists was a devotional and practical use, rather than a theological or intellectual one. Here the Anabaptists followed a course common to Erasmus and the school of the *Devotio Moderna*.⁹⁸ Friedmann concurs with this assessment, and wrote that “In their basic orientation Anabaptists were not guided primarily by Pauline ideas, as was the case with the Reformers. Actually, the classical *loci* of Lutheran or Reformed theology are rarely found in Anabaptist writings.”⁹⁹ He goes on to say that of the Apostles, they are closer to the Petrine writings, because “Peter, it seems, comes the nearest to the genius of the Synoptics (which count the most in Anabaptism) . . .” but primarily they were followers of Jesus Christ, and took seriously his call “to take up your cross and follow me.”¹⁰⁰

Other Influences

There were other influences on the development of Anabaptism, influences not necessarily of a theological nature, but more from the political, social and historical situation and the culture of that time. But they, too, put their

⁹⁷ Cited in Leith, ed., p. 288.

⁹⁸ Davis, “Erasmus,” p. 176. The Anabaptist position on baptism is at least partially dependent on Erasmus, who argued not only from the word order of the text (Mt. 28:19), but from the examples of Jesus and the apostles. Cf. Weaver, *Becoming Anabaptist*, pp. 42-43.

⁹⁹ Friedmann, p. 32.

¹⁰⁰ *ibid.*, pp. 37, 38.

mark on the shape of this movement. We will look briefly at a few of these factors.

Renaissance Humanism

The Reformation took place in the context of the Renaissance (which can be dated as roughly the years 1300-1600), and the Renaissance movement called *humanism* was very influential for its development. In its most neutral sense, this movement is not defined by a specific philosophy or outlook, but by its object of study: the humanities (*studia humanitatis*), or literature, especially classic Latin and Greek literature.¹⁰¹ Humanists above all were interested in rhetoric, the eloquent and effective use of language, often for practical ends, such as ethical or political reform. It was the use of language to engage and motivate the will, to persuade, convince, and move people to act. To learn this use of language, it was believed that it was necessary to study and to imitate the classic authors of antiquity. Kristeller states,

The *studia humanitatis* came to stand for a clearly defined cycle of scholarly disciplines, namely, grammar, rhetoric, history, poetry, and moral philosophy, and the study of each of these subjects was understood to include the reading and interpretation of its standard ancient writers in Latin and, to a lesser extent, in Greek.¹⁰²

There are at least two ways in which Renaissance humanism aided the Reformation, Anabaptism included. The first is the recovery and dissemination of the biblical languages, Greek and Hebrew. The second is a different

¹⁰¹ Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought* (NY: Harper Torchbooks, Harper & Row, Pub., 1961), p. 9.

¹⁰² *ibid.*, p. 10.

mindset and methodology from the medieval scholasticism. Scholasticism tended to emphasize the study, contemplation and disputation of secondary authorities. In a scholastic setting, then, one did not read Aristotle's own writings, for example, but compilations, commentaries, and disputes of other writers regarding what Aristotle wrote. Humanism emphasized the reading of primary sources in their original languages, and sought to interpret them in light of their historical and literary context. It is easy to see, then, how humanism could contribute to the exegetical work and expository preaching of the reformers. As Ozment comments:

For Protestants everywhere the *studia humanitatis* remained a more appropriate tool for reform than scholastic dialectic; humanist studies taught the new Protestant clergy the languages needed to deal authoritatively with the original text of Scripture and helped them acquire the rhetorical skills required to communicate Protestant doctrine effectively.¹⁰³

It was the study and preaching of the primary source of Christianity – the New Testament – in its original language and as the primary authority in matters of faith and practice, then, which was largely responsible for the Reformation.

We can see this in the life and ministry of Ulrich Zwingli. Weaver states that “The period during which Zwingli's religious outlook changed [toward Protestantism] corresponds closely to his learning of Greek. By 1519 he had acquired sufficient mastery to read the New Testament in the

¹⁰³ Ozment, p. 302.

original Greek and to compare it with the Latin Vulgate.”¹⁰⁴ The early leaders of Anabaptism in Zurich were those who initially followed Zwingli, and followed his example in studying the Greek New Testament. The bookseller Andreas Castelberger organized a circle of friends who met to study the Bible. They used Erasmus’ Greek New Testament and his *Annotations* as their primary sources. Members of this group included Castelberger, Felix Manz and Conrad Grebel. Balthasar Hubmaier was also influenced by humanism, and read Erasmus’ *Paraphrases* on Paul. In Germany, Hans Denck also had humanist training, and was proficient in Latin, Greek, and Hebrew. While humanism was somewhat of an elitist movement for the educated, its influence was felt at the beginning of Anabaptism, especially in its study and use of Scripture as the primary authority.

The Reformers, however, were not completely on the humanists’ side. They appreciated and followed the scholastics’ priority on right thinking and correct confession over right living and good deeds.¹⁰⁵ The humanists characteristically reversed those priorities. This is another way in which the humanist movement influenced Anabaptism and set them apart from the rest of the reformers. Ozment comments:

¹⁰⁴ Weaver, *Becoming Anabaptist*, p. 29. Jaques Courvoisier quotes Zwingli’s friend and earliest biographer, Oswald Myconius: “To begin with, he devoted himself to the study of Greek literature . . . For his personal use, he copied out all the Pauline letters, to soak himself in them. He reached the point of understanding Paul better in Greek than in Latin. Later, he did the same with all the other books of the New Testament” (p. 18).

¹⁰⁵ Ozment, p. 307.

The reformers did not permit ethics to sit in judgment on the truth of their doctrine. It became the hallmark of Anabaptist, Spiritualist, and rational critics of the Reformation, almost all of whom were deeply influenced by Erasmus, to make moral results the test of doctrinal truth and to criticize the followers of Luther, Zwingli, and Calvin for failing to improve the moral quality of life.¹⁰⁶

The Printing Press

One aspect of technology that greatly influenced the sixteenth century in general, and which aided the Reformation in particular, was the invention of the printing press with moveable type by Johannes Gutenberg in the city of Mainz around 1450. By the end of the fifteenth century, printing presses were in over two hundred cities and towns. Half of the thirty thousand titles which were printed were on religious subjects. Between 1518 and 1524, important years for the Reformation, the publication of books in Germany alone increased sevenfold.¹⁰⁷ The printing press had a great influence on the development and spread of the Reformation. Steven Ozment concludes,

What the printing press *did* accomplish was to make the sixteenth century the most theologically informed and curious in Western history so that

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 315. Ozment goes on to quote Luther, who was well aware of this issue: "I do not consider myself to be pious. But when it comes to whether one teaches correctly about the Word of God, there I take my stand and fight. That is my calling. To contest doctrine has never happened until now. Others have fought over life; but to take on doctrine – that is to grab the goose by the neck! . . . But when the word of God remains pure, even if the quality of life fails us, life is placed in a position to become what it ought. That is why everything hinges on the purity of the Word. I have succeeded only if I have taught correctly" (p. 316).

¹⁰⁷ *ibid.*, p. 199.

laity, whether literate or not, saw more clearly than ever before how seemingly abstract theological issues directly affected their lives. For the first time on a mass scale people discovered how presuppositions and ideas about human nature and destiny, embodied in law and institutions, influence the way they lived from day to day.¹⁰⁸

With the printing of more books came a greater amount of literacy among the general population. It also brought about the printing of Bibles, both in the original languages, like Erasmus' Greek New Testament, but also Bibles in the vernacular. Ozment comments that

The ability to read nurtured the self-esteem and critical temper of the laity. The universal availability of common texts also made it possible for the first time to speak meaningfully of the "authoritative version." When the text in question was the Bible, both laymen and scholars could now appeal to the "true account," demand fidelity to the "original," and argue "from Scripture" against centuries of tradition . . . Direct access to sources gave laymen a sense of competence in matters previously reserved exclusively to high church authority.¹⁰⁹

The Anabaptists were affected by and made use of the technological advance. The printing of books made the dissemination of theological writings much easier and more widespread. Davis mentions that the broad call for religious reform (much of which was ascetically oriented) in the late fifteenth century, often broadcast through printed literature,

¹⁰⁸ *ibid.*, p. 204.

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 202.

helped to prepare the ground for the growth of Anabaptism.¹¹⁰ Mention has been made of how the early leaders of Swiss Anabaptism had seven of Karlstadt's booklets printed, with over five thousand copies put into circulation. They also used printed lists of Scripture texts to help their members, who often had little formal education, learn the essentials of the biblical message, or the scriptural perspective on a certain topic, like baptism.¹¹¹ The printing of the Schleithem Confession of 1527 brought about a much greater degree of unity of thought and practice among the various Anabaptist groups. For example, the Articles of Schleithem made pacifism and the rejection of the idea that a Christian could serve in political office normative features of the new movement. While printing was probably more important for the Reformation of Luther, the Anabaptists also benefited from this invention.

Social and Political Factors

The sixteenth century was one of social and political turbulence and change. The population was growing, people were migrating toward cities, inflation was high, and wages were not keeping pace. It was the "common man" – the peasant, the artisan, the miner, the city dweller – those without political power, who suffered most. In Germany especially, Luther's reformation was well received by these people (the beginning of the Reformation is often called the "communal Reformation" due to this fact), because of its criticisms of the clergy, the locating of authority in the Scriptures, and for the doctrine of the priesthood of all

¹¹⁰ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, pp. 62-63.

¹¹¹ Cf. Weaver, *Becoming Anabaptist*, pp. 37-38.

believers. All of these things had an effect of equalizing the stratification of society. When the nobility began to abuse their authority, and to assert new rights over against the peasantry, the common people rebelled.¹¹² In 1525, they drew up a list of demands, in twelve articles, which called for a redress of wrongs, and for more local authority for the people.¹¹³ The document was written in the language of the Reformation; for example, article three protests being treated as property, “which is pitiable enough considering that Christ has redeemed and purchased us without exception, by the shedding of his precious blood, the lowly as well as the great. Accordingly, it is consistent with Scripture that we should be free and we wish to be so.”¹¹⁴ Article twelve concludes the document, saying, “if any one or more of these articles should not be in agreement with the Word of God, which we do not think, we will willingly recede from such article when it is proved to be against the Word of God . . .” which also echoes the language of the reformers.¹¹⁵

The peasants had listed Luther as the chief among the theologians who could attest to the conformity of these demands with Scripture. Luther, on his part, acknowledged the justice of the demands as well as the fault of the princes and lords. But he resisted the identification of these demands with the Gospel, for they all were about material concerns.

¹¹² Ozment comments, “Changes in the exercise of lordship, not peasant greed and folly, gave birth to the Twelve Articles of Memmingen and other protests in city and countryside” (*ibid.*, p. 279).

¹¹³ See, for example, Hans Hillerbrand, ed., *The Reformation: A Narrative History Related by Contemporary Observers and Participants* (rpt., Grand Rapids: Baker Book House, 1982), pp. 389-391, and Ozment, 275-277.

¹¹⁴ In Hillerbrand, ed. *The Reformation*, p. 390.

¹¹⁵ *ibid.*, p. 391.

When negotiations failed, and when the peasants resorted to the use of armed force and active rebellion, he reacted very strongly, and wrote a second tract (the first was basically on the side of the peasants), calling everyone to “smite, slay and stab” the peasants, “secretly and openly, remembering that nothing can be more poisonous, hurtful, or devilish than a rebel.”¹¹⁶ The Peasants’ Revolt was quickly and ruthlessly crushed, with between 70,000 and 100,000 peasants killed in Germany in 1525. Incidentally, however, beginning in the following year, the lot of the peasants began to improve, and many of the reforms that they had called for, were granted.¹¹⁷

The effect on the Reformation, though, was significant. No longer was it the “communal Reformation,” but the Magisterial Reformation. The common man was in large part alienated from it by Luther’s strong statements. One result is that Anabaptism grew in numbers. Weaver states, “With few exceptions . . . in regions impacted by the uprising, former rebels joined Anabaptists after an interval of months or years. For some erstwhile rebels, Anabaptism became the religious expression that continued critique and resistance to the established church and civil authorities.”¹¹⁸

Another incident in which Anabaptists featured prominently in the social and political situation was the theocracy set up in the German city of Münster (1534-1536). This was the only city in which Anabaptists took over municipal control, although these “Anabaptists” were more from the fringes of the movement, and did not fairly represent the whole. Unfortunately, the leaders were filled with

¹¹⁶ Cited in Ozment, p. 284.

¹¹⁷ *ibid.*, pp. 288-289.

¹¹⁸ Weaver, *Becoming Anabaptist*, pp. 55-56.

apocalyptic visions, and a harsh, theocratic rule was instituted, along with a reinstatement of polygamy, and the city was proclaimed to be the New Jerusalem. After a siege of a year or so, the city was re-taken, and the inhabitants were slaughtered.

These two incidents, especially Münster, rather unfairly came to characterize the Anabaptist movement. They were accused of being revolutionaries, anarchists, and dangers to society in general. This, in turn, led to increased suspicion and persecution.

Opposition and Persecution

The persecution that the Anabaptists experienced also affected their theology, especially as it concerns their stand on pacifism and non-involvement in government. Early historiography depicted Anabaptists as revolutionaries and anarchists. The revision of this perspective by Anabaptist historians depicted them as uniformly peaceful and uninvolved politically. This view, too, is increasing coming under revision. Ozment comments that:

Although by century's end the vast majority of Anabaptists had become "apolitical separatists," denying the possibility of any ethical use of force and rejecting all religious coercion as immoral and unchristian, it is now clear that they evolved through other options before reaching this "orthodox" position; the depiction of evangelical Anabaptism as uniformly pacifistic is a stereotype no less historically inaccurate than the Lutheran caricature of all Anabaptists as revolutionary.¹¹⁹

Weaver agrees, and gives some examples of where and how various Anabaptist leaders tried to establish a

¹¹⁹ Ozment, p. 347.

populist or mass-church form of Anabaptism, in which all the inhabitants of a town would make up only one church, one that now happened to be Anabaptist. At this early stage, he writes, “The radicals all assumed the continuation of one church encompassing all the inhabitants of the town.”¹²⁰ That is, they were following the example of the other Reformers. It was their lack of success in this effort that led them to on to develop a separated church. The lack of success was not due, of course, to a lack of effort, but to opposition and a failure to gain local political support. Weaver argues,

It was these experiences of repression and the failure of efforts at local, Communal Reformation, rather than a preconceived and well-thought-out notion of a gathered congregation of believers, that fostered development of the free church or believers’ church idea among the radical Anabaptist. The radicals had sought support from political authorities. The emergence of a church independent of civil authorities was brought about more by social pressures than by principled acts to separate church and government.¹²¹

Ozment concurs with this judgment:

To the extent that Anabaptists and Spiritualists anticipated the modern separation of church and state and religious pluralism and toleration, they did so as the indirect result of their own failure to win political support for their religious programs. It has been pointed out that the Anabaptist “apoliticism” was not only a “corollary of the belief in a church that was spiritually separated from the world,” but also “the most meaningful response to the forlorn prospects of [their]

¹²⁰ Weaver, *Becoming Anabaptist*, p. 39.

¹²¹ *ibid.*, p. 58.

religious party.” Ideology and political reality here truly intersected; what more natural response to oppression could a persecuted minority that had no chance of becoming politically dominant make than nonresistance and separation from the world?

122

In other words, at least in part, a necessity became a virtue.

Ironically, and unfortunately, this move away from society and toward a separated church merely increased the suspicion and opposition the Anabaptists faced. The reason for this is that the assumption of that time was that church encompassed the whole social order; there was no real separation between church and state. A break from the established church, such as happened when adults were (re) baptized, and when a free, independent church was established, became a threat to the whole social order. A further separation from involvement in government and a commitment to pacifism raised more suspicion and fear. The establishment of a new social order is revolutionary; a commitment to pacifism meant that the state was weakened against external or internal threats. Events like the Peasants' Revolt and the debacle at Münster created fear that violent revolts and anarchy would come in the wake of the Anabaptist movement. Justified or not, these things increased the reaction to Anabaptists, the effects of which were quite severe.

Concluding Observations

This study began with the statement by Robert Friedmann, namely, “To talk about the theology of

¹²² Ozment, p. 349.

Anabaptism seems like talking about squaring the circle. Apparently there is none” Friedmann goes on to discuss why this is so. He comments,

It has been suggested more than once that the absence of systematic theology among the Anabaptists may have had two possible causes: (1) the lack of learned men (besides Hubmaier) who could achieve such semi-rational elaborations and (2) the perpetual emergency situation cause by cruel persecution which allowed little leisure for the production of such a system. Neither explanation really holds true.¹²³

His conclusion for this absence of sustained theological work is different from these kinds of conditions. He states: “Theology *as a system* they considered rather a stumbling block to discipleship and no real help in man’s earthly predicament.”¹²⁴ Later, Friedmann further elaborates on this, and writes, “The basic vision of the regenerated disciples of Christ was *Nachfolge*, the living and witnessing to the Spirit, a situation which resisted systematic formulation in categorical terms.”¹²⁵ As unfortunate as this conclusion is, with its dichotomy between piety and theology, it appears to

¹²³ Friedmann, p. 22.

¹²⁴ *ibid.*, p. 25.

¹²⁵ *ibid.*, p. 158.

be accurate. Anabaptism was not a theological movement, primarily, but an ethical one.¹²⁶

This can be demonstrated in a few different ways. When one looks at the influential Schleithem Confession of 1527, one is struck by its difference from other confessions. In a sense, it is not a confession at all; it does not list doctrines to believe or confess. Rather, it is solely concerned with practical affairs. The seven articles respectively deal with baptism, the ban (excommunication/church discipline), the breaking of bread, separation from the world, the appointing of pastors, the “sword” (use of physical force and involvement in government), and the oath. Similarly, an accompanying document concerning congregational order deals with how often to meet together, public reading in the congregation, correcting a brother, communal ownership of property, avoidance of gluttony, and the celebration of the Lord’s Supper.

The Dordrecht Confession of Faith of 1632 is more balanced. The articles are evenly divided between doctrinal and practical concerns. The doctrinal portion is fairly basic, with the doctrines being described using biblical terminology, without attempting to define matters too carefully. For

¹²⁶ Anabaptism, of course, had a theology, but as was stated in the introduction, their theology was an “implicit” one, that is, it was more of an assumed theology, one which operated from the background, one that was “absorbed” rather than actively and intentionally formed. And that, I think, is the danger. To the extent that a theology is not in the foreground providing guidance to piety, that is, to the degree that the goal, the means, the obstacles and the resources of the Christian life are not being reflected upon and continually checked and critiqued by Scripture, to that extent there is a danger that the ethics and practices can become an end in themselves. Unfortunately, that has been the constant threat and often the fate of various manifestations of the Anabaptist movement.

example, in the article concerning the Incarnation, one reads, “But how, or in what manner, this worthy body was prepared, or how the Word became flesh, and He Himself man, we content ourselves with the declaration which the worthy evangelists have given and left in their description thereof”¹²⁷ While on one hand, this may seem a fitting, humble response to the mysteries of God, on the other hand, without an attempt at definition and clarification, the meaning and significance of the doctrines is left unclear, and the church is left without a means to identify and combat false teaching, both of which are issues that surely have practical implications in the living of the Christian life. The practical portion of the confession include articles common in Anabaptist circles like the office of secular authority, the swearing of oaths and the ecclesiastical ban, but also include articles about the washing of the saints’ feet and the state of matrimony. The question arises, however – are these things on the same level as the articles “Of God and the Creation of all Things” and “Of the Coming of Christ into This World, and the purpose for which He came”?

The conclusion that Anabaptism is primarily an ethical movement can also be demonstrated by an article by Calvin Redekop, who made an extensive survey of scholarly writings concerning Anabaptism to try to find if he could arrive at any type of consensus as to what is the essence of the movement, a consensus which, he claims, “continues to elude scholars.”¹²⁸ His personal conclusion is “that the intention to change and restore the ‘fallen world’ lurks in the shadows of

¹²⁷ Cited in Leith, ed., p. 296.

¹²⁸ Calvin Redekop, “The Community of Scholars and the Essence of Anabaptism,” *The Mennonite Quarterly Review*, 67 (1993), p. 429.

recent scholarly thinking regarding the essential goals and means of the Anabaptist-Mennonite movement.”¹²⁹ He arrives at this conclusion by proposing several different ways in which one could examine the data in order to arrive at this “essence.” One way is to look at the principle themes of the Anabaptist movement which have been proposed by the studies of ninety-three scholars. The leading eight principle themes, in the respective order of the number of scholars who proposed them, are as follows:

1. a holy disciplined Church/community,
2. separation from the world and the state,
3. voluntary church membership,
4. ultimate obedience to God, Jesus and the Scriptures,
5. an ethical faith,
6. discipleship and the simple life,
7. mutual love and caring, and
8. love and nonresistance.¹³⁰

This evidence points overwhelmingly, once again, to the primarily non-theological nature of the Anabaptism movement. It seems better to point to an ascetically oriented piety as describing the origin of the movement.

This serves to support Kenneth Davis’ thesis, that precisely this kind piety was the driving force behind the nature of early Anabaptism. He summarizes this dominance of asceticism in the following statement:

¹²⁹ *ibid.*, p. 450. In his introduction, he states, “the definitions imply Anabaptism/Mennonitism to have been a utopian/ethical movement” (p. 430).

¹³⁰ *ibid.*, pp. 440-441.

Theologically, Anabaptism's perspective and purpose is markedly medieval and ascetically oriented, with repentance, a discipleship of holiness, and a two-kingdom dualism functioning as pivotal issues. Institutionally, they insist on a brotherhood church which calls for a state of relative "perfection," similar to the way which that term is used of medieval Catholic religious communities, and in contrast to Luther's *Volkskirche*. This includes the ideals of sharing and sometimes even the common life, the ethic of love in the brotherhood, and the necessary therapeutic functions of brotherly discipline. In practice also, the spirituality of the monastery is generally maintained; that is, the threefold ideals of chastity, poverty, and obedience are biblically adjusted and laicized, they are not abandoned . . .

However, unlike the medieval Catholic religious, the holy life for Anabaptists was more than a superior way within the larger Christian schema; it became the sole and exclusive way to salvation. But even this variation also began within the ascetic tradition itself long before the Reformation.¹³¹

This demonstrates the degree that Anabaptism was influenced by the Roman Catholic Church, at least in terms of their aspirations and means to a practical holiness. Erasmus, too, played an important role, through his production of the Greek New Testament, his insight into the nature and proper observance of baptism, and his mediation of the influence of the *Devotio Moderna*.

But it is also true that Anabaptism was influenced by the Reformation. They were certainly influenced by the theologies of Zwingli and Karlstadt, and perhaps even to an

¹³¹ Davis, *Anabaptism and Asceticism*, p. 217.

extent by Luther, though primarily as his teaching was mediated through Zwingli. To some extent, the Anabaptists were more consistent in applying their theological insights than were the Reformers themselves. How they differed from and reacted against them was, however, significant. Both the goal and the timing for reforming the church were points at which they disagreed. The Anabaptists were not out to reform theology, but the Church and practice of Christian living. Those were areas in which they would not accept delay or compromise. But, of course, there were also significant differences theologically, especially in the key doctrine of justification. Even in these areas, though, the disagreements came about chiefly because of the different concepts regarding the means and goals of holiness.

The influence from the Reformation, then, was rather indirect. They benefited from the general atmosphere that called for spiritual reformation, as well as efforts to direct that reformation to the laity, they accepted the primacy of Scripture over tradition, they rejected the Mass and the use of images in the churches, and rejected the ecclesiastical structure of the Catholic Church. But again, they set themselves apart from the vital force of the Reformation by their rejection of its theology. Davis concludes his study of Anabaptism by stating:

Thus, Anabaptism emerges as a unique, independent Reformation movement, more akin to Erasmus than to Luther, more right-wing than left, more conservative than radical, unless the last term is used with reference to a radical Erasmianism. Whereas, in one sense, Luther's and Calvin's Reformation may be considered a Protestantization of Augustine of Hippo, so Anabaptism is a Protestantization of Francis of

Assisi, Gerhard Groote, and, perhaps even more, a Protestantization of Erasmus.¹³²

Anabaptism, then, is a fascinating and complex movement, one that is difficult to interpret, a fact to which the many debates among scholars attest. It's history is filled with heroism and grief. It was partly a product of its time, partly a prophetic voice raised against it. It is difficult to find fault with its goals, though there is certainly room for disagreement with its means and its theology. But, of course, it is a movement made up of people, who, as good-intentioned as they were, did make mistakes. That, of course, is the value of history and historical theology: that we can learn from their vision, and avoid their weaknesses.

¹³² *ibid.*, p. 297.

Semnificația citatelor din psalmi în viața lui Isus, în Noul Testament¹

The Significance of the Psalms Quotations in the Life of Jesus, in the New Testament

Conf Dr. Octavian BABAN

Institutul Teologic Baptist din București

Abstract

The present paper is discussing the presence and the significance of the the Psalms quotations in the NT Gospels. It explores a few major textual and theological relationships of these quotations, such as a) the relationship with the masoretic or LXX source; b) the relationship with Jesus' life and message; b) the relationship with the particular theology of the NT authors. The study focuses on Matthew's gospel and on John's gospel as two major gospel representatives which display both common and complementary ways of quoting the Psalms. In the end, the paper emphasises that, apart from the redactional nuances, there is present a particular type of exegesis from Jesus' part, that displays appropriation of meaning and messianic, divine authority. As well, the paper emphasises that davidic, royal, psalm-related theology is highly important in understanding the NT views about Jesus' messiahship.

¹ Articolul reprezintă o parte din comunicarea „Psalmi în viața și învățătura lui Isus”, la sesiunea științifică a Colocviului Cornilescu (Oradea, 17-18 oct. 2011; ITBB București, 20-21 oct. 2011).

Keywords: Jesus, Psalms quotations, Gospel of Matthew, Gospel of John

Prezentare generală

Psalmii reprezintă o sursă des citată în Noul Testament, în numeroase feluri (uneori direct și marcat, ca ilustrații sau parte dintr-un argument, alteori în mod indirect, ori sub formă de aluzii sau ecouri biblice)².

La modul general, citatele din psalmi apar atât în evanghelii, cât și în epistole (e.g., epistolele lui Pavel, Epistola către evrei etc.), ceea ce arată că psalmii au ajuns repede să facă parte din teologia Bisericii. Această folosire extinsă, mai ales în sens mesianic, confirmă influența gândirii mesianice în timpul primului secol, în Biserică, atât în Iudeea cât și în diaspora, și, implicit, influența traducerii Septuaginta, o traducere a VT, realizată aproximativ în anii 300 – 150 îH, în comunitatea evreiască din Alexandria, în cadrul căreia textul ebraic a fost tradus în grecește de pe poziții mesianice³. Ea indică faptul că Biserica și-a însușit repede și în profunzime această gândire mesianică bazată pe psalmi și i-a citat foarte des.

În mod deosebit, acest articol își propune să treacă în revistă locul psalmilor în viața lui Isus, în evanghelii, ca să pună în evidență cine îi citează și în ce mod, în ce fel de

² Ediția critică a NT UBS3 observă 79 de versete citate din 40 de Psalmi, 51 de citate din Pentateuch și 38 din Isaia. Cel mai citat psalm este psalmul 118, care apare în NT de 24 de ori (11 citate și 13 aluzii), cf. H.J.Kwon, 2009, „Psalm 118 (117 lxx) in Luke-Acts: Application of a New Exodus Motif”, *Verbum et Ecclesia* 30.2 (2009), Art. #59, 6 pagini.

³ Cf. O. Baban, *De la Isus la evanghelii și la Faptele Apostolilor*, București: Editura Universitară, 2009.

argumente și cu ce fel de accente teologice. Teza urmărită este aceea că Isus însuși, alături de anumite evenimente specifice, de importanță majoră din viața lui (botezul, transfigurarea, crucificarea), a construit o teologie mesianică inspirată din psalmi, iar aceasta teologie a fost dezvoltată de apostoli și evangheliști, de autorii NT (Marcu, Matei, Luca, Ioan, Pavel, autorul epistolei către evrei etc.).

Evangheliile și citate din Psalmi

O evaluare relativă a numărului de texte care citează din psalmi, în NT, vis-a-vis de numărul total de texte citate din VT, dă următoarele rezultate aproximative⁴:

3 din 14, în Marcu

7 din 38, în Matei

5 din 16, în Luca

10 din 16, în Ioan

În total, 25 de citate VT, din 84, sunt din psalmi. Proeminența lor se poate vedea, de exemplu, în evanghelia după Marcu, unde psalmii se află pe locul doi, ca citate din VT, după cartea profetului Isaia⁵.

Uneori, citatele aparțin lui Isus, alteori vin din partea evangheliștilor, ori din partea altor terți participanți sau spectatori la evenimentele vieții lui Isus (iudei, mulțimile

⁴ M. Daly-Denton, „The Psalms in John's Gospel”, in S. Moyise and J.J.M. Menken (eds), *The Psalms in the New Testament*, New York, NY: T&T Clark, 2004, 119-137. Caracterul aproximativ al enumerării se datorează nesiguranței cu privire la citatele indirecte și la aluzii.

⁵ R. Watts, „The Psalms in Mark's Gospel,” in S. Moyise and J.J.M. Maarten, *The Psalms in the New Testament*, New York, NY: T&T Clark, 2004, 25-45.

adunate să îl asculte, Tatăl ceresc; chiar și din partea lui Satana), altele reprezintă ecouri biblice intenționate sau mai puțin intenționate, dar prezente în cultura teologică populară a timpului.

Din astfel de motive, merită studiat în ce măsură aceste citate urmează anumite subiecte sau teme predilecte (argumente despre mesianitatea lui Isus; despre întrupare; despre venirea Zilei judecății; despre crucificarea și învierea Domnului), care reflectă teologia lui Isus, a evangheliștilor, sau a acestor terțe persoane care sunt prezentate în narațiunile evangheliilor.

Din acest punct de vedere, se poate observa că există un număr de psalmi „centrali”, anume psalmii 2; 110 și 118, numiți „centrali” în sensul în care ei apar citați în mai multe cărți din NT și au o contribuție de seamă la teologia NT. O asemenea situație sprijină ipoteza unei colecții de psalmi, folosite des de Biserica primară, și care și-a pus bine amprenta pe teologia creștină (fie că utilizarea lor vine de la Isus, fie că reprezintă sublinieri și puncte de vedere apostolice, mai târziu)⁶.

În afară de acest „miez” psalmic, există și un mare număr de citate specifice, amintite în diverse situații din viața lui Isus, în fiecare din evangheliile, precum și referiri indirecte, sau ecouri ocazionale (cu caracter teologic specific, adesea). Într-o anumită măsură, se detașează aici accentele specifice sinopticilor (Matei, Marcu și Luca; există însă deosebiri și între ei) și, respectiv, cele specifice lui Ioan, după cum, dintr-o altă perspectivă, cea a proclamării comune a vești bune a lui

⁶ R.D. Rowe, *God's Kingdom and God's Son: The Background in Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms*, Boston: Brill, 2002.

Isus și despre Isus, există un număr de referințe comune, o bază comună, în toate evangheliile. Nu pot fi uitate aici citatele folosite de Isus însuși, subliniate mai ales de Ioan, care denotă că mântuitorul în persoană s-a bazat pe psalmi în conturarea și comunicarea identității sale divine și mesianice, și că această mărturie a fost transmisă și ucenicilor.

Accesul lui Isus la Psalmi

Înainte de trecerea în revistă propriu-zisă a citatelor din psalmi, merită pusă întrebarea în ce fel Isus a putut cunoaște și, apoi, cita, psalmii. Pare o întrebare simplă, dar, răspunsurile care se pot da pot aduce o clarificare în plus asupra semnificației teologice a citatelor.

Foarte probabil, mântuitorul a cunoscut psalmii prin studiile de la sinagogă sau prin lecturile sale personale. Aici, deși părerile sunt împărțite, se poate afirma că Isus știa să citească și să scrie și că avea acces la mai mult de o singură limbă, atât în citit cât și în vorbirea curentă (ebraică, aramaică, greacă, posibil și latină)⁷. Este posibil ca și vizitele la Templu să fi contribuit, prin discuțiile cu preoții de acolo, la dezvoltarea cunoștințelor despre psalmi și despre VT, în general. De asemenea, odată cu dezvoltarea conștiinței mesianice și a celei divine, Isus a avut și o legătură aparte cu psalmii, ca unul care, fiind Logos-ul divin, a inspirat cuvintele profetice ale psalmiștilor.

Teologia psalmică a lui Isus

⁷ R. Martin, *The Elusive Messiah: A Philosophical Overview of the Quest for the Historical Jesus*, Boulder, CO: Westview Press, 1999, 181-182.

Psalmii indică existența unei teologii davidice, lucru normal, de vreme ce Isus se revendică drept mesia regal, davidic, prin titluri cum sunt Fiul lui David, Domnul, Regele.

Mai mult decât atât însă poate fi vorba despre o teologie davidică solomonică, adică o teologie a păcii și a judecății. Tronul lui David este veșnic ocupat de urmașul lui David, care este numit în psalmi „fiu al omului” și „fiu al lui Dumnezeu”. Isus este cel ce zidește templul lui Dumnezeu, deci un fel de Solomon (Templul propriului său trup).

Totuși, există și o teologie davidică proprie. Aici psalmii devin extrem de interesanți: Isus se identifică cu suferința lui David, cu prigonirea din partea celor răi, cu angosta și teama de a fi părăsit, dar și cu încrederea în izbăvirea Domnului prin înviere și viață veșnică.

Având în vedere că NT există o teologie mozaică despre Isus (profetul ca Moise) și iosuanică (profetul și liderul exodic ca Iosua), ori isaianică (de rob al domnului, Obed Yahveh), or melchisedehică (în Evrei: Isus este preot conform modelului preoției lui Melchisedec), este foarte important să realizăm cât de bine reprezentată este și teologia mesianică davidică, regală.

Teologia psalmică este, astfel, în mod caracteristic, polemică și apologetică. Isus argumentează divinitatea sa conform unei paradigme care depășește modelul mesianic al lui Moise sau ideea unei filiații davidice simple (prin contrast, Isus impune portretul unui mesia davidic glorificat, divin, un rege veșnic). Este, de asemeni, o teologie davidică a suferinței și izbăvirii (a prigonirii și intervenției divine salvatoare), a glorificării finale (eschatologice), a revelației neașteptate, a judecății, a separării de rău, a închinării profunde aduse lui

Dumnezeu (deoarece implică și divinitatea mesianică a lui Isus).

În mod particular, Isus avea două căi de a se identifica cu imaginile mesianice din psalmi: una era calea istorică și literară, anume identificarea sa cu David, ca urmaș al lui David, prin lectura Bibliei (conform unei hristologii „de jos”; nu este întâmplător că Matei urmărește ambele subiecte, și titlul Fiul lui David, și citatele din psalmi); iar cealaltă este calea iluminării divine, a înțelegerii profetice, conform căreia Isus își cunoaște și acceptă identitatea prin înțelegere profetică, iluminată, a propriei mesianități divine (conform unei hristologii „de sus”, el însuși fiind Cuvântul, Logos-ul întrupat).

Aspecte critice în teologia citatelor din Psalmi

În interpretarea psalmilor citați în NT, apar mai multe probleme specifice. De exemplu, studierea tipului de relație textuală (analiză critică a textului) care există între psalmi (LXX și textul masoretic) și citatele lor din NT (adesea există diferențe între sursă și citat); identificarea intențiilor de autor, redacționale, care se pot observa în aceste citate ca parte din teologia specifică a fiecărei evanghelii; studierea implicațiile psalmilor în învățătura lui Isus și în formarea conștiinței de sine a lui Isus.

Această teologie „psalmică” a evangheliilor se bazează pe evaluarea citatelor directe și clare, precum și a celor indirecte, subînțelese, și a celor aluzive, acestea din urmă fiind uneori nesigure ca atribuire sau ca intenție (ideile se găsesc în psalmi, într-o anumită formă, dar nu este clar că paralelismul de vocabular este dublat și de intenția expresă de a cita).

În mod particular, în acest ultim caz, aluziile la psalmi sunt fine și greu de localizat. Iată două exemple. Mai întâi, în Luca 2:49, când Isus este găsit în Templu de către părinții săi, el răspunde cu întrebarea „nu știați că trebuie să fiu în cele ale Tatălui meu”? Expresia „cele ale Tatălui meu” este interpretată cel mai des drept „Casa Tatălui meu” (o expresie similară apare în Ioan 2:16). Acum, în Psalmi există nenumărate versete care descriu atitudinea lui David față de casa Domnului: psalmul 84:4: „ferice de cei ce locuiesc în Casa ta, căci ei tot mai pot să te laude”; 101:7, „Cel ce se dedă la înșelăciune nu va locui în casa mea; cel ce spune minciuni nu va sta înaintea mea”; 5:7, „Dar eu, prin îndurarea ta cea mare, pot să intru în Casa ta și să mă închin cu temere în Templul tău cel sfânt”; 23:6, „Da, fericirea și îndurarea mă vor însoți în toate zilele vieții mele, și voi locui în Casa Domnului până la sfârșitul zilelor mele”; 27:4, „Un lucru cer de la Domnul și-l doresc fierbinte: aș vrea să locuiesc toată viața mea în Casa Domnului, ca să privesc frumusețea Domnului și să mă minunez de Templul lui”; 52:8, „Dar eu sunt în Casa lui Dumnezeu ca un măslin verde, mă încred în bunătatea lui Dumnezeu, în veci de veci”. Este posibil ca răspunsul lui Isus să fi fost modelat de unul din acești psalmi, sau de toți? Întrebarea rămâne una deschisă dezbaterii.

Celălalt exemplu este citatul din psalmul 22:2, oferit de Isus la moartea sa pe cruce: „Eli, Eli, lema sabachtani?” (Mt. 27:46) sau, în varianta lui Marcu „Eloi, Eloi, lema sabachtani?” (Mc. 15:34; cf. Ps. 22:1, „Dumnezeule! Dumnezeule! Pentru ce m-ai părăsit și pentru ce te depărtezi fără să-mi ajuți și fără s-ascuți plângerile mele?”). Este posibil ca Isus să fi citat targumul aramaic (deoarece în

evreiește, Psa.22:2 sună altfel, *Eli, Eli lamah azabtani*). Care text, deci, a modelat conștiința mesianică a lui Isus și în ce fel se raportează el, aici, în momentul dificil al morții, la VT?

Alte cazuri de posibile citate pot fi supuse, de asemenea, dezbaterii, așa cum sunt cele ale teologiei Fiului (Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului). Există câțiva psalmi, puțini la număr, care folosesc aceste titluri sau expresii, dar este greu de argumentat dacă ele sunt citate în NT sau nu (cf. Psa. 2:7,12; 8:4; 72:1?; 80:15, 17; 86:16?; 116:16?; 144:3).

Matei și Ioan: două studii de caz

Din cauza spațiului redus, dar și din motive de reprezentativitate, deși ar fi util să se treacă în revistă toate citatele din psalmi din evangheliile NT, următoarele pagini se vor concentra doar pe două evanghelii – ca studii de caz, pe Matei, ca reprezentant al evangheliilor sinoptice (Matei, Marcu, Luca) și pe Ioan, în calitate de complement sinoptic.

Matei

Seria de texte dedicate teologiei mesianice davidice a lui Matei începe, în mod clar, cu genealogia din Matei 1. Ar putea fi enumerate mai multe pasaje, în continuare, dar discuția ce urmează va include referințele principale din psalmi.

Clasificări

Conform comentariilor, evanghelia după Matei conține 5 citate principale din psalmi, plus 10 implicite, și încă alte 30 de aluzii⁸.

⁸ M.J.J. Menken, „The Psalms in Matthew’s Gospel”, in S. Moyise and J.J.M. Menken (eds), *The Psalms in the New Testament*, New York, NY: T&T Clark, 2004, 61-82.

În ce privește relația dintre evangheliile sinoptice se observă că șapte dintre referințele la psalmi din Matei (explicite sau implicite, aluzive) sunt comune cu Marcu (posibil împrumutate din Marcu, în ipoteza priorității marcan): Matei 21:9 (Psa. 118:25-26); 21:42 (Psa. 118:22-23); 22:44, (Psa. 110:1); 26:38 (Psa. 42:6, 12, 43.5); 26:64 (Psa. 110.1); 27:35 (Psa. 22:19); 27:46 (Psa. 22:2). De asemenea, cinci referințe sunt comune cu Luca, deci interpretabile ca referințe din sursa comună Q: Matei 4:6 (Psa. 91:11-12; Q4.10-11); 7:23 (Psa. 6:8; Q13.27); 23:37 (Psa. 118:26; cf. Q13.35); 13:31-32 (Psa. 104.12, 16-17; Q13.18-19); 16:27 (Psa. 62;12; Q12:9).

În mod specific, două citate sunt folosite doar de Matei, respectiv, Matei 13:35, textul despre folosirea parabolilor (Psa. 78.2, cf. și Mc. 4.33-34), și Matei 27:43, citat despre suferința lui Mesia și încrederea în Dumnezeu care ar trebui să îl scape, dacă îl iubește (Psa.22.8, cf. și Mc.15.29-32).

În ce privește citatele de tip aluzie, pot fi amintite cele referitoare la sămânța de muștar ajunsă copac și devenită adăpost pentru toate păsările cerului (Matei 13:31-32, Psa. 104.12, 16-17; un posibil midraș⁹ despre grija lui Dumnezeu asupra creației sale); atenționările cu privire la răscumpărarea sufletului omenesc, care este prea dificil de realizat (Matei 16:26; cf. Psa. 49:7-8); cele referitoare la judecata și răsplătirile Fiului omului (Matei 16:27, cf. Psa. 62:12);

⁹ Midraș se numea studiul de tip exegetic care aplica un text din VT la un context modern și îi deslușea, astfel, sensul profetic. Cuvântul vine de la *deras*, cercetare, explorare, o explicație sau aplicație alegorică a textului. Se admite faptul că Scriptura este în sine subiect și material de cugetare, iar prin acest proces Dumnezeu revelează gândirii umane voia sa, călăuzind-o pe diverse căi care pornesc de la textul inițial, dar se pot aplica și altui context.

măhnirea și tulburarea intensă a lui Isus, în Gethsemane (Mt. 26:38; cf. Ps. 42:6, 12, 43:5); prezentarea lui Isus înaintea preoților, la judecată, ca Fiu al Omului și ca persoană divină (Mt.26:64; cf. Ps. 97:2-7; 110:1; cf. și Daniel 7). De asemenea, tot aici pot fi incluse și următoarele pasaje din tradiția dublă lucană-mateeană (Q): Q3:22 (Psa.2:7); Q4:6-8 (Psa.2:8); Q11:4 (Psa.25:18); Q13:19 (Psa.104:12); Q13:29, 28 (Psa.107:3, 112:10).

Citatele perioadei de lucrare

Într-o serie ad-hoc de referințe, luate conform proeminenței literare și a ordinii narrative, prima referință implicită, dar clară, apare în Matei 3:17 și, apoi, iarăși, în 17:5, cu referire la botezul lui Isus și, respectiv, la schimbarea la față pe munte, anume psalmul 2:7 (declarația „Tu ești fiul meu, eu astăzi te-am născut”), citat din partea Tatălui: „Și iată, s-a auzit un glas din ceruri zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, în El îmi găsesc plăcerea (*eudokesa*)” (cu completare, în 17:5, „ascultați de el”). Însemnătatea acestui „ecou” psalmic, stă în faptul că Dumnezeu Tatăl însuși citează din psalmi de față de Isus și de față cu alți martori prezenți, întărind, pe deoparte, autoritatea corpusului davidic, și contribuind, pe de alta, la confirmarea statutului mesianic al lui Isus, a interpretării psalmilor.

Primul citat efectiv apare în pasajul ispitirii din pustie, Matei 4:6 (Psa. 91:11-12, vezi și 14-15), la cea de a doua intervenție a Satanei, iar citatul este menționat chiar de acesta: „[El] va porunci îngerilor săi să te poarte pe brațe ca nu cumva să-ți lovești piciorul de vreo piatră” (Luca are un citat mai extins, care include și partea întâi a poruncii din psalm: „El va porunci îngerilor Lui să Te păzească”, cf. Lc. 4:10-11, pe care Matei o omite; omisiunea a fost interpretată ca o

preluare a citatului de către Matei, din Q, dar, pe de altă parte, este cunoscut că Matei are un stil narativ mai concentrat, mai rezumat, în general).

Se observă, astfel, în continuare, că nu numai psalmii, ca atare, au putut avea o influență formativă asupra conștiinței lui Isus, dar și faptul că au fost citați în situații semnificative, obiective, de terțe persoane (Dumnezeu; Satana; îngeri; oameni).

Următorul citat se găsește în Matei 7:23 (cf. Ps. 6:8) și conține certarea și alungarea celor necredincioși la judecată: „plecați de la mine, voi toți care lucrați nelegiuirea”. Psalmul 6:8 conține, într-adevăr, această interpelare, dar într-un context de delimitare a lui David de nelegiuire, de afirmare a purității, de justificare în rugăciune, și nu într-un context de judecată, de conducere, de afirmare a autorității (Psa. 6:7-8, „Mi s-a supt fața de întristare și a îmbătrânit din pricina tuturor celor ce mă prigonesc. Depărtați-vă de la mine, toți cei ce faceți răul! Caci Domnul a auzit glasul plângerii mele!”; cf. Q13:27).

Prin contrast, citatul indirect al mântuitorului plasează cuvintele psalmului în alt context mesianic, anume acela al judecății finale, aducând, astfel, o interpretare de tip midraș. Observația care se impune este că Isus, în virtutea divinității sale și a perspectivei sale mesianice globale, putea să interpreteze în acest mod psalmii, în timp ce alți exegeți umani nu își pot permite astfel de libertăți și aplicații. Oricum, exegeza lui Isus invită la o meditație profundă asupra felului în care funcționează asamblul Scripturii inspirate divin, prin afirmarea contextului inițial, dar și prin aplicarea, cu modificări uneori, a textului la un alt context (aici se pot

observa limitele metodei istorico-gramaticale, precum și meritele alegoriei, ale midrașului etc.).

În continuare, Matei 13:35, un citat din Psalmul 78:2 (cf. Ps. 49:4; vezi și Mc. 4:33-34), conține referința la motivația lui Isus cu privire la folosirea parabolilor:

Isus a spus mulțimilor toate aceste lucruri în parabole și nu le vorbea altfel decât în parabole ca să se împlinească ce fusese vestit prin profetul care zice:
Voi deschide gura și voi vorbi în parabole, voi spune lucruri ascunse de la întemeierea lumii.

Textul mateean, bazat pe psalmi, subliniază caracterul revelator al parabolilor, pe când pasajul paralel din Marcu 4:12 include și judecata din Isaia („vor auzi și nu vor înțelege”, etc.) și este, mai degrabă, negativ (prin contrast, Mc. 4:33 are o formulare mai pozitivă: „le vorbea în parabole după cum puteau ei să înțeleagă”). Se poate observa că, în vreme ce Marcu îl citează pe Isaia, Matei nu o face, ci apelează la psalmi davidici, mesianici și mai pozitivi în felul în care descriu predicarea evangheliei pentru iudei (pe de altă parte, Matei este mai aspru decât Marcu față de iudei, în evanghelia sa, și mai ales foarte critic față de conducătorii iudei care l-au respins pe Hristos și au condus poporul în această direcție).

Citatele ultimei săptămâni

În referința următoare, Matei 21:14, apare citatul din psalmul 8:2, pasajul despre laudele aduse lui Dumnezeu de copii: „Oare nu ați citit niciodată: Tu ai scos laude din gura pruncilor și din gura celor ce sug?” (Psa. 8:2, „Din gura copiilor și a celor ce sug la sân ți-ai scos o întăritură de apărare împotriva potrivnicilor tăi, ca să astupi gura vrăjmașului și a omului cu

dor de răzbunare”). În această situație, Isus citează psalmul în mod exact, subliniindu-i caracterul profetic și împlinirea în propria slujire.

Un citat direct, dar cu redări aproximative, care dau loc unor nuanțe specifice, aparte, este citatul folosit în toate patru evangheliile din NT, cu ocazia intrării triumfale a lui Isus în Ierusalim, cf. Matei 21:9: „Mulțimile care mergeau înaintea lui Isus și cele ce veneau în urmă strigau: Osana, Fiul lui David! Binecuvântat este Cel ce vine în Numele Domnului! Osana în cele de sus!” (Psa. 118:25-26, „Doamne, ajută! [hosanna] Doamne, dă izbândă! Binecuvântat să fie cel ce vine în Numele Domnului! etc.”). Citatul revine în Matei 23:37, când Isus îi avertizează că li se va lăsa casa pustie și nu îl vor mai vedea până nu vor zice: „Binecuvântat este cel ce vine în numele Domnului...” (textul are pasaj paralel în dubla tradiție Q13:35, cu observația interesantă că succesiunea pasajelor în Luca este inversă: la Matei avertizarea vine după intrarea în Ierusalim, în timp ce în Luca ea apare înainte de intrarea în Ierusalim, respectiv Lc. 13:35 și apoi, Lc. 19:38 (în Marcu citatul apare o singură dată, anume la intrarea în Ierusalim, Mc. 11:9-10).

După intrarea în Ierusalim începe seria controverselor numeroase și acute dintre Isus și iudei. Mai întâi, vine Matei 21:42 (Psa.118:22-23), citatul despre piatra din capul unghiului (citatul apare și în cărți ale NT, în Ef. 2:20, 1Pt.2:6). În Matei textul apare sub forma: „Piatra pe care au lepădat-o zidarii a ajuns să fie pusă în capul unghiului. Domnul a făcut acest lucru și este minunat în ochii noștri.”

Apoi, în Matei 22:44 este citat psalmul 110:1, despre relația dintre David și Mesia, ca Fiu al lui David și Domn al acestuia („Domnul a zis Domnului meu: Șezi la dreapta mea până voi

pune pe vrăjmașii tăi sub picioarele tale”). Isus subliniază dilema acestei relații profetice, sub forma întrebării despre cum poate fi Mesia și domnul și fiul lui David, în același timp. Textul este clasic, de tip triplă tradiție (se găsește în toate cele trei evanghelii sinoptice) și un bun exemplu de comentariu paradoxal, polemic, creator de contradicție și meditație, pe care îl folosea Isus. În particular, spre deosebire de Marcu, Matei prezintă o discuție mai vie și mai personalizată între Isus și ascultători (cf. asemănarea situației și a dialogurilor cu cele în care Isus îi întreabă pe ucenici cine spune lumea că este el, în Matei 16:15-16, la marea mărturisire a lui Petru; aproape că Matei dezvoltă aici un adevărat motiv al chestionării mesianice, care este prezentat în format constant). În linii mari, Luca urmează relatarea lui Marcu (în mod curios, tocmai Luca nu menționează aici inspirația Duhului Sfânt, în timp ce Matei subliniază clar și polemic acest aspect:

Ce credeți voi despre Hristos? Al cui fiu este?” „Al lui David”, i-au răspuns ei. Și Isus le-a zis: „Cum se face atunci că David, inspirat de Duhul Sfânt, îl numește Domn etc.¹⁰

Citatele crucificării

Episodul crucificării este descris, în particular, cu multe referințe la psalmi¹¹. Mai întâi, Matei 27:35 citează psalmul 22:19, despre împărțirea hainelor lui Isus, între soldați, un citat caracteristic lui Matei („ca să se împlinească ce fusese vestit prin profetul care zice: *Și-au împărțit hainele mele între*

¹⁰ Ori, se știe că Duhul Sfânt și plinătatea cu Duhul Sfânt reprezintă una din temele preferate ale lui Luca.

¹¹ S.P. Ahearne-Kroll, *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus' Davidic Suffering*, SNTSMS 142, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ei și pentru cămașa mea au tras la sorți”)¹². În mod tulburător, batojocura trecătorilor trimite direct la psalmul 22:7-8 (Mt. 27:40-43, cf. Mc. 15:29-32):

Toți cei ce mă văd își bat joc de mine, își deschid gura, dau din cap și zic: S-a încrezut în Domnul!
Să-l mântuiască Domnul, să-l izbăvească,
fiindcă-l iubește!

Matei scrie:

Trecătorii își băteau joc de El, dădeau din cap și ziceau: S-a încrezut în Dumnezeu: să-l scape acum Dumnezeu, dacă-l iubește, pentru că a zis: Eu sunt Fiul lui Dumnezeu!

Strigătul lui Hristos pe cruce, *Eli, Eli, lema sabachtani* (Mt. 27:46), citează direct (sau indirect?) psalmul 22:1-2 (este posibil să fie un citat dintr-un targumim aramaic, deoarece în ebraică Psa. 22:2 sună altfel:

Dumnezeule, Dumnezeule! Pentru ce m-ai părăsit și pentru ce te depărtezi fără să-mi ajuți și și fără să-ascuți plângerile mele?

În ebraică, forma citatului, cuvintele sună diferit (Psa. 22:2, *Eli, Eli lamah azabtani?* etc.). Desigur, într-o asemenea situație, rămâne de stabilit în ce măsură Isus își însușește personal, subiectiv, acest strigăt al regelui David care se simte părăsit, și în ce măsură le dă un mesaj profetic ascultătorilor săi, chiar în momentul morții sale. Motivele alegerii unei citări în aramaică, mai degrabă decât a unui citat în ebraică, rămân deschise dezbaterii: a intenționat Isus să adreseze un mesaj

¹² R.D. Patterson, „Psalm 22: from Trial to Triumph”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47.2 (2004).

ascultătorilor săi, vorbitori de aramaică? Atunci de ce nu a fost înțeles de toți? A strigat Isus în ebraică, în original, iar autorii sinoptici au reținut forma aramaică, deoarece aceasta ar fi fost suficient de clară și de bine cunoscută de iudeii din Palestina?

Oricum, Matei 27:47-50 atrage atenția că strigătul a fost interpretat greșit de cei ce l-au auzit (pentru unii a sunat ca și cum l-ar fi strigat pe Ilie, ceea ce înseamnă că nu erau foarte familiari, nici cu textul ebraic, nici cu cel aramaic). În textul paralel din Mc. 15:34-37, Marcu citează o formă un pic diferită, anume: *Eloi, Eloi, lema sabachtani*, dar dă și traducerea, spunând „care în traducere înseamnă... etc.” Este important de observat că Marcu traduce textul pentru cititorii săi, înainte de a nara episodul cu confuzia despre Ilie; pare că el, în mod deliberat, dorește să își ferească cititorii de vreo eroare similară, și să îi îndrume în direcția corectă. Matei, probabil, scriind pentru evrei, nu găsește cu cale să mai dea și traducerea acestui strigăt al lui Isus¹³.

Neînțelegerea strigătului de pe cruce și interpretarea lui ca o invocare a lui Ilie, i-a determinat pe soldați la un reacție specifică, aceea de a-i oferi încă o dată lui Isus, un anestezic și un drog, vinul și oțetul (de fapt, în același scop, soldații i-au oferit vin cu fiere chiar înainte de crucificare, dar, după ce l-a gustat, Isus i-a refuzat; Mt. 27:34, 48; cf. și Ps. 69:20-21: „ocara îmi rupe inima și sunt bolnav... ei îmi pun fiere în mâncare și, când mi-e sete, îmi dau să beau oțet”).

¹³ Luca 23:44-46 șmd, nu citează acest psalm, ci un alt strigăt, mai pozitiv „Tată, în mâinile tale îmi încredințez duhul”. Interesant este faptul că, după aceasta, Luca redă ultimul act al lui Isus pe cruce (a strigat cu glas tare), precum și mărturia centurionului roman, informații existente și la Marcu și la Matei.

Această intervenție specifică față de condamnați, nu mai ține însă de opțiunile de interpretare și aplicare a VT ale lui Isus sau ale cititorilor; gesturile soldaților sunt independente de profetia VT, dar nu și de suveranitatea divină asupra istoriei și de omniștiința divină. Totuși, identificarea unei aluzii psalmice, profetice, aici, nu se face fără o anumită subiectivitate (în psalmul 69, David cere ajutor divin și acuză dușmănia adversarilor, aici soldații îi dau vin și oțet, ca un gest caritabil, deși contextul general este acela al unei execuții).

Ioan

În mod surprinzător, și Ioan își introduce unele din referințele la VT prin expresii asemănătoare cu cele folosite de Matei („ca să se împlinească scriptura care zice”, „cum zice Scriptura” etc.; cf. Ioan 13:18; 19:24). Acest tip de raportare la VT corespunde cu experiența lor comună apostolică, precum și cu calitatea de martori ai lui Isus (se observă că, în Ioan, multe din citatele din VT sunt introduse astfel chiar de Isus). Este posibil ca acest accet comun să reflecte accentul pus de Isus pe faptul că scripturile s-au împlinit în viața sa.

Citatele perioadei de lucrare

Cu toate că unii din psalmii citați în evangheliile sinoptice apar și în Ioan, în evanghelia a patra descoperim și un număr de citate proprii, ioanine, cu o semnificație aparte. De exemplu, la prima intrare și curățire mesianică a Templului (cea de la începutul lucrării sale), Ioan scrie că ucenicii și-au adus aminte de psalmul 69:10 „râvna pentru casa ta mă mistuie” (In. 2:17). Aceasta ne arată că, uneori, acțiunile lui Isus trezeau în ecouri în participanți, care își aduceau aminte

de diverse pasaje din VT și înțelegeau împlinirea lor profetică (cu alte cuvinte, viața lui Isus este un context exegetic care favorizează referințele la VT, la profețiile din VT, și în particular la cele din psalmi)¹⁴.

Și simplii participanți la narațiune citează psalmi, nu numai evangheliștii și Isus, cum se întâmplă, de exemplu, în Ioan 6:31, numai că aici ascultătorii iudei, nu ucenicii, sunt cei care își aduc aminte de un psalm și îl compară pe Isus cu Moise care „le-a dat pâine din cer să mănânce” (Psa. 78:24, „a plouat peste ei mana de mâncare și le-a dat grâu din cer”; cf. 78:20, „Iată că El a lovit stânca, de au curs ape și s-au vărsat șiroaie. Dar va putea El să dea și pâine sau să facă rost de carne poporului său?”). Isus are ocazia să le răspundă polemic, arătându-le că Dumnezeu, Tatăl său din cer, nu Moise, este cel ce i-a hrănit cu pâine din cer, și lasă să se înțeleagă faptul că el, Isus, este adevărata pâine din cer (afirmație directă, apoi, în In. 6:35).

Isus însuși citează din nou, direct, din psalmul 78 (ceea ce dovedește centralitatea acestuia în Ioan), în 7:38, când strigă „Cel care crede în mine, după cum spune Scriptura, *din lăuntru lui vor izvorî râuri de apă vie*.” (cf. Psa. 78:16, 20; deși este introdus prin expresia „cum zice Scriptura”, citatul este mai degrabă o formă de midraș la psalmul 78).

Seria citatelor proprii continuă în Ioan 10:34-36 cu psalmul 82:6, prin care Isus își justifică adoptarea numelui de „fiu al lui Dumnezeu”: „Oare nu este scris în Legea voastră: Eu am

¹⁴ Există două intrări în Templu, ale lui Isus, urmate de o curățire a Templului: în Ioan se înțelege că Isus a făcut acest lucru la începutul lucrării sale, în primul an, iar în evangheliile sinoptice se înțelege că Isus a făcut lucrul acesta și la sfârșitul lucrării sale pământești, la începutul ultimei sărbători de Paște.

zis: sunteți dumnezei? (*ani amarti elohim atem*¹⁵) Dacă pe cei cărora le-a vorbit cuvântul lui Dumnezeu i-a numit dumnezei (*elohim*) – și Scriptura nu poate fi desființată, mie, cel pe care Tatăl l-a sfințit și l-a trimis în lume, îmi spuneți: Hulești! pentru că am zis: sunt Fiul lui Dumnezeu!”¹⁶ (cf. și Psa. 45:7, unde regele mesianic este numit, de asemenea, Dumnezeu).

În particular, textul din psalmul 82:6 este unul dificil, denotând o teologie de curte regală a tronului divin, asemănătoare cu cea din Iov 1:6-12. Isus cunoaște, evident, această teologie de extremă, prin care îngerii sau prinții umani puteau fi numiți și ei „dumnezei” (cei tari, cei puternici). În mod specific, psalmul 82:6 este critic față de prinții sau îngerii dovediți necredincioși și aceștia sunt avertizați că nu vor mai beneficia de acest statut special, ci vor muri ca orice om, dar Isus nu exegetează pasajul ca atare, ci îl folosește ca argument că, în anumite circumstanțe, și unele ființe ne-divine au fost numite în Scriptură „dumnezei” sau „fii de dumnezeu”, deci, practic, el nu a blasfemiât atunci când a acceptat acest titlu. Acest exemplu se adaugă la lista celor în care Isus aplică o exegeză aparte, proprie, care ține de discutarea conceptului, nu de istoricul concret al unui text.

Citatele ultimei săptămâni

¹⁵ Conform dicționarului ebraic Brown-Driver-Briggs, *elohim* este un plural care se poate traduce fie ca judecători, prinți, sau persoane super puternice (zei, îngeri, superoameni), ori ca nume propriu al lui Dumnezeu cel unic. Teologia din Psa. 82 și Iov 1 folosește imaginea curții regale a zeilor, prezidată de zeul suprem.

¹⁶ Isus folosește regula rabinică „de la ușor la greu”, *qal va-homer*, sau (și) elemente de *kalal uperat*, *uperat kalal* (de la particular la general, de la general la particular).

Ioan 12:13, pasajul de la intrarea triumfală în Ierusalim, conține citatul din psalmul 118:25-26, folosit de mulțimi la întâmpinarea Domnului, un text comun tuturor evangheliilor.

Citatele din psalmi reapar în Ioan 13:18, la Cina cu ucenicii, când Isus explică de ce va merge la cruce printr-o trădare: „ca să se împlinească Scriptura: cel care mănâncă pâine împreună cu mine și-a ridicat împotriva mea călcâiul” (cf. Psa. 41:9, „Chiar și acela cu care trăiam în pace, în care îmi puneam încrederea și care mânca din pâinea mea, ridică și el călcâiul împotriva mea”). În mod clar, Isus își asumă o mesianitate de tip davidic, regal, paralelismul mergând până la asumarea prigonirilor și trădărilor suferite de David (merită menționat, ca posibil ecou sau psalm asociat, și Psa. 55:12-14)¹⁷.

Discuția cu ucenicii include și o evaluare interesantă a Legii și atitudinii iudeilor: „Iar aceasta ca să se împlinească cuvântul scris în Legea lor: M-au urât fără temei” (In. 15:25). Legea este numită de Isus, fără precedent, drept „Legea lor”, iar aluzia pare să se refere la psalmul 69:4 („Cei ce mă urăsc fără temei sunt mai mulți decât perii capului meu; cei puternici sunt cei ce vor să mă piardă, cei ce pe nedrept îmi sunt vrăjmași”) și la psalmul 35:18 („mă urăsc fără temei”). Această aparentă detașare față de Lege, poate fi interpretată și ca o subliniere a datoriei iudeilor de a asculta de Lege, dar

¹⁷ Ioan menționează mesianitatea davidică a lui Isus în 7:42. Contextul este oarecum neobișnuit și ironic, deoarece mulțimea pare să știe Scriptura (Hristos vine din seminția lui David, din Betleem), dar crede că Isus venea din Galileea. Adevărul este că pentru a ști unde s-a născut Isus, cineva trebuia să fi avut acces la mesajul evangheliilor sinoptice, deoarece în evanghelia după Ioan nu se spune nimic despre nașterea lui Isus.

rămâne, totuși, surprinzătoare (Isus ar fi putut zice, simplu, „în Lege”, sau „în Legea lui Moise” etc.).

Citatele crucificării

Concordanța cu sinopticii se observă din nou în interpretarea evidențelor de la crucificare, în Ioan 19:24 (Psa. 22:19, despre împărțirea hainelor) și Ioan 19:28-30 (Psa. 69:21, despre fiere și oțet). În ultimul pasaj este interesant de notat intervenția lui Ioan: dacă până acum, în mod repetat, Isus este cel care a subliniat împlinirea Scripturii, acum Ioan însuși este cel care atrage atenția că Isus, în mod conștient a spus „mi-e sete”, așa ca să se împlinească Scriptura (19:28). Comentariul lui Ioan este important, fiind cu siguranță mai direct decât prezentările paralele din evangheliile sinoptice. De fapt, datorită lui Ioan aluzia psalmică din sinoptici, pe acest subiect, devine certitudine și citat mesianic direct.

O notă similară remarcabilă a lui Ioan este și cea din 19:36 („fiindcă acestea s-au petrecut ca să se împlinească Scriptura”), unde este citat psalmul 34:20, „toate oasele i le păzește, ca niciunul din ele să nu i se sfărâme” (Ioan citează destul de exact, anume: „nici un os nu i se va zdrobi”). În psalm, versetul reprezintă o asigurare hiperbolică a siguranței celui drept, și se referă la soarta *oricărui* om drept; metafora din psalmi devine însă profeție în cazul specific al lui Isus, iar cuvântul din psalmi este împlinit literalmente, în mod neașteptat, pe cruce, prin faptul că oasele lui Isus nu au fost zdrobite de soldații romani (19:32-36).

Ioan aduce vorba și despre străpungerea lui Isus cu sulița (19:37, „vor vedea pe cine au străpuns”, Zah.12:10; o referință la străpungerea mâinilor și picioarelor apare însă și în Psa. 22:16, „Căci niște câini mă înconjoară, o ceată de nelegiuiți

dau târcoale împrejurul meu, mi-au străpuns mâinile și picioarele”).

Concluzii

Această trecere în revistă a psalmilor în evangheliile NT, a atras atenția asupra existenței unei teologii davidice (chiar solomonice, în nuanțe, uneori) în învățătura lui Isus, în mărturia apostolilor și a evangheliștilor.

În urma analizei, s-a putut observa că psalmii sunt folosiți, citați, aproximați cu scop apologetic, polemic, ca dovadă a mesianității și divinității lui Isus.

Psalmii apar în diverse momente din viața lui Isus, la botez, la schimbarea la față, în predicile lui și în tot felul de argumente, fiind utilizați uneori liber, alteori fiind citați exact.

Unii psalmi sunt citați și cu scop escatologic (anunță detaliile venirii Domnului, judecata, îndepărtarea celor nelegiuți de la fața Domnului).

O parte considerabilă a citatelor sunt folosite în contextul suferinței lui Isus, ca Mesia, pe cruce și înainte de cruce (ultima săptămână).

Trebuie atrasă atenția asupra autorității exegetice a lui Isus și a Tatălui, care citează și aplică psalmii cu o anumită libertate exegetică, deschizătoare de căi, divină, revelatoare, cu o autoritate care nu poate fi transferată și cititorului contemporan.

Rămâne valabil însă faptul că psalmii comunică o bogăție profetică extraordinară privitoare la viața lui Isus și, în același timp, un mesaj teologic profund și foarte încurajator pentru cei credincioși, datorită tonului personal al lui David, Solomon, Asaf, Core, și Moise. Din același motiv, ei au fost o lectură preferată pentru autorii NT, regăsindu-se în numeroase

expresii și formulări din NT, iar prin dimensiunea lor profetică au modelat pentru totdeauna înțelegerea noastră despre Mesia.

Recenzie carte / Book Review

Gordon D. Fee, *Exegeza Noului Testament* (ed. 2/2011). Un manual pentru studenți și pastori. Cluj-Napoca: Editura Logos, 2011.

Cea de a doua ediție a cărții lui Gordon Fee este un manual de lucru în demersul exegetic la cărțile din Noul Testament. Cartea are patru secțiuni mari: Ghid pentru o exegeză completă, Exegeza și textul original, Scurt ghid pentru exegeza prealabilă predicii, și Resurse și instrumente necesară în exegeză. Această structură a cărții arată efortul autorului de a o face utilă pentru studenți și pastori care au de redactat lucrări exegetice și de ținut predici.

Termenul „exegeză“ se referă la investigarea istorică a sensului textului biblic. Exegeza caută să dea răspuns la întrebarea: Ce a vrut să spună autorul textului biblic? Ce a intenționat autorul ca cititorii lui să înțeleagă?

Lucrarea lui Gordon Fee accentuează necesitatea studiului aprofundat al textului Noului Testament atât pentru lucrările studentului la teologie, cât și pentru pastorul în lucrarea lui de predicare a Cuvântului lui Dumnezeu. Preferințele personale și prejudecățile nu trebuie să aibă vreun loc în predicarea și învățarea Noului Testament. Structura paragrafului studiat, analiza termenilor importanți, integrarea paragrafului în argumentul cărții din care face parte, cunoașterea contextului cultural istoric sunt elemente necesare care trebuie integrate în cercetarea studenților la teologie și a pastorilor în lucrarea lor din Biserică.

Exegeza Noului Testament este o carte necesară tuturor celor interesați în studierea Bibliei.